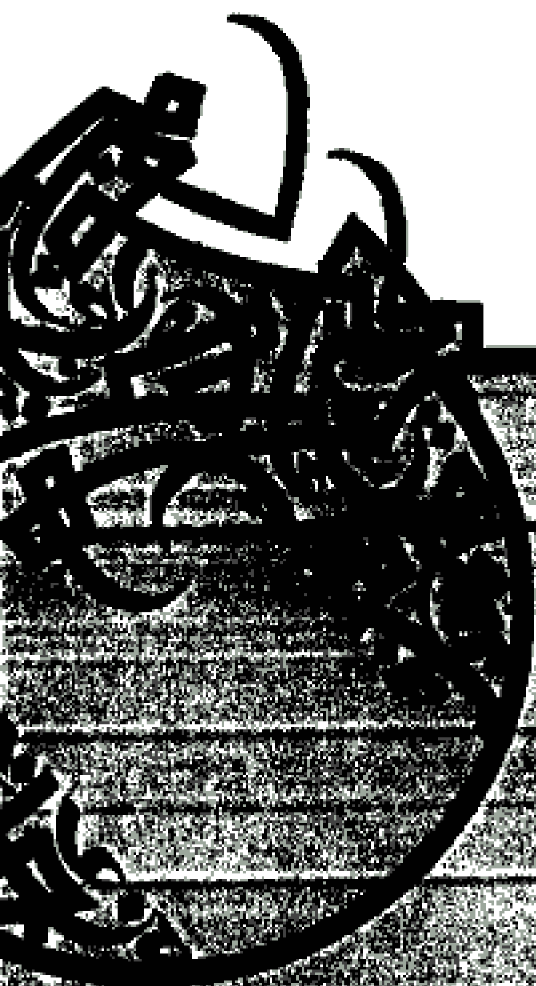
التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحـاد الكتّاب العـرب ـ دمشق

العدد التاسع ـ السنة الثالثة ـ المحرم ١٤٠٣ ـ تشرين ١ ـ اكتوبر ١٩٨٢





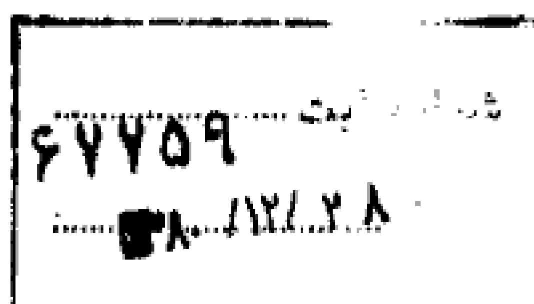

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العدد التاسع - السنة الثالثة - المحرم ١٤٠٣ - تشرين الأول - اكتوبر - ١٩٨٢





ترسل المواد والمراسلات الى العنوان التالي :

اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص.ب : ٣٢٣٠ - ☎ ٨١٦٢٩٩ - ٨١٦٣٢٩


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ملامح لمستوى المعيشة في التاريخ العربي الإسلامي ودراسته في العصر الحاضر

د. عبدالكريم اليافي

كثيرا ما يشبه المجتمع بالفرد ويشبه الفرد بالمجتمع ٠

اذا اردنا ان نصف انسانا ما ونحكم عليه انتبهنا لصحته ونظافته ولباسه ومسكنه ودخله وخرجه ثم لثقافته وخلقه واتجاهه الفكري وبوجه عام لمستوى معيشته وحياته ٠

كذلك اذا أردنا أن نصف فئة من الناس أو جماعة أو شعبا ونحكم عليهم لزم أن ننتبه لخصائص ذلك الشعب أو الجماعة أو الفئة من الناحية الطبيعية التي تضم قضايا الصحة والسكن والتغذية وللجوانب الاجتماعية التي تشمل الثقافة والمزايا الانسانية التي يستمتع بها أفراد الشعب وبوجه عام نحاول أن نحدد مستوى المعيشة لديهم ما استطعنا الى ذلك سبيلا ٠

ولكن تحديد مستوى المعيشة هذا الذى شعب من أصعب الأمور ، لأن هذا المستوى يشمل عناصر كثيرة ومتفاوتة تتباين فيها المجتمعات كما تتباين الأفراد كالعلوم والفنون والمرافق الثقافية ومقدار الرزق والرفاهية وأحوال العمل والأمن والمسكن والنظافة والصحة ٠

ويزيد الأمر صعوبة أنه لما كان مستوى المعيشة يستعمل في الغالب للموازنة بين المجتمعات لزم تقدير تلك الخصائص والعناصر تقديرا دقيقا ،

ملامح لمستوى المعيشة في التاريخ العربي الإسلامي ودراسته في العصر الحاضر

د. عبدالكريم اليافي

كثيرا ما يشبه المجتمع بالفرد ويشبه الفرد بالمجتمع ٠

اذا اردنا ان نصف انسانا ما ونحكم عليه انتبهنا لصحته ونظافته ولباسه ومسكنه ودخله وخرجه ثم لثقافته وخلقه واتجاهه الفكري وبوجه عام لمستوى معيشته وحياته ٠

كذلك اذا أردنا أن نصف فئة من الناس أو جماعة أو شعباً ونحكم عليهم لزم أن ننتبه لخصائص ذلك الشعب أو الجماعة أو الفئة من الناحية الطبيمية التي تضم قضايا الصحة والسكن والتغذية وللجوانب الاجتماعية التي تشمل الثقافة والمزايا الانسانية التي يستمتع بها أفراد الشعب وبوجه عام نحاول أن نحدد مستوى المعيشة لديهم ما استطعنا الى ذلك سبيلا ٠

ولكن تحديد مستوى المعيشة هذا الذى شعب من أصعب الأمور ، لأن هذا المستوى يشمل عناصر كثيرة ومتفاوتة تتباين فيها المجتمعات كما تتباين الأفراد كالعلوم والفنون والمرافق الثقافية ومقدار الرزق والرفاهية وأحوال العمل والأمن والمسكن والنظافة والصحة ٠

ويزيد الأمر صعوبة أنه لما كان مستوى المعيشة يستعمل في الغالب للموازنة بين المجتمعات لزم تقدير تلك الخصائص والعناصر تقديراً دقيقاً ،

تقديراً كمياً ما أمكن أي مفاداً بأرقام منسوبة للشخص أو الجماعة أو الطبقة الاجتماعية أو الشعب • ولا يتيسر أن نتتبع أحوال الناس فرداً فرداً ، ولذلك لا بد من النظر الى هذه الأمور نظرة وسطية احصائية واعتبار مستوى المعيشة وقياسه أمرين تقريبيين • وسنعود فنناقش هذا الموضوع في نهاية البحث •

لقد اعتدنا في مباحثنا أياً كانت علمية أو اجتماعية أو غيرها أن ننقّب في أطواء تراثنا الواسع لعلنا نجد سمات واشارات وسوابق لما نحن بصدده • ولاشك أننا عندئذ نجد أشياء كثيرة ممتعة لاتساع ذلك التراث العربي الاسلامي وامتداده أجيالا وقروناً متطاولة ولتضمنه مختلف الصروف والأحوال ولاشتماله على رقاع مترامية من الأرض تلألأت تلك الحضارة في ربوعها •

ونحن هنا نشير الى لمحات جلية ومفيدة في هذا المجال دون تمام التقصي اذا كانت تلك اللمحات تشف عن جوانب من المعيشة أو كانت توحي بمستواها مرتفعاً أو منخفضاً •

□ مستوى المعيشة في التاريخ العربي :

لا بد أول الأمر من تصفح الشعر القديم لأن الشعر كما قيل « ديوان العرب » • نجد مثلا زهير بن أبي سلمى الجاهلي حين يتذكر أحبابه المترحلين يصف الأنماط الكريمة التي فرشوها على الظعائن والكلل الوردية الحواشي والرحال الواسعة الجديدة المطرزة المعروضة تحت الهوادج ولا ينسى حركة الدلال الناعم تثني بعض الشيء قدود الأحباب وهن يمضين لطيتهن في الهوادج القشيبة ولا ألوان الصوف المصبوغ الأحمر الذي يبقى فتات منه في كل منزل نزلنه الى غير ذلك من صفات الأشخاص والظعائن والمخيمات :

تبصر خليلي هل ترى من ظعائن ... تحملن بالعلياء من فوق جرثم
علون بانماط عتاق وكلة ... وراد حواشيها مشاكهة الدم
ظهرن من السوبان ثم جز عنه ... على كل قيني قشيب ومفأم
ووركن في السوبان يعلون متنه ... عليهن دل الناعم المتنعم
كأن فتات العهن في كل منزل ... نزلن به حب الفنا لم يحطم
وفيهن ملهى للصديق ومنظر ... انيق لعين الناظر المتوسم

فلا شك أن هؤلاء الأحباب بظعائهن وكسوتها القشيبة الملونة الجميلة من مستوى عال في القبيلة التي ينتسبن لها حتى انهن ليجتذبن الأبصار المتوسمة بمنظرهن الأنيق المتنعم ·

زهير توفي سنة ٦٣١ م أي قبل بعثة الرسول بواحد وعشرين عاماً ·

ولما جاء الاسلام استطاع جمع العرب وتوحيدهم وحفزهم على مزاولة القيم الرفيعة · وكان أكبر معجزة له نزول القرآن باعجازه وبلاغته ومعانيه وارشاده وتشريعه وما فيه من ترغيب وترهيب · ومن جملة الترغيب وصفه لدرجات الآخرة ومكانة المؤمنين في الجنة حسبها ·

وقد صنف القرآن المؤمنين في سورة الواقعة صنفين · السابقون وأصحاب اليمين · وباشارات خاطفة بليغة رسم صوراً بديعة لأعلى مستوى في معايش المدن وعد به السابقين ولأعلى مستوى للحياة في البادية وعد به أصحاب اليمين · « والسابقون السابقون · أولئك المقربون · في جنات النعيم · ثلة من الأولين وقليل من الآخرين · على سرر موضونة . متكئين عليها متقابلين · يطوف عليهم ولدان مخلدون · بأكواب وأباريق وكأس من معين · لا يصدّعون عنها ولا ينزفون · وفاكهة مما يتخيرون · ولحم طير مما يشتهون · وحور عين · كأمثال اللؤلؤ المكنون · جزاءً بما كانوا يعملون · لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً · الا قيلاً سلاماً سلاماً . وأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين · في سدر مخضود · وطلح منضود · وظل ممدود · وفاكهة كثيرة · لا مقطوعة ولا ممنوعة · وفرش مرفوعة . إنا أنشأناهن إنشاءً · فجعلناهن أبكاراً · عُرباً أتراباً. لأصحاب اليمين · ثلة من الأولين · وثلة من الآخرين · »

جاء في تفسير البيضاوي « أنوار التنزيل وأسرار التأويل » : « كأنه لما شبه حال السابقين في التنعم بأكمل ما يتصور لأهل المدن شبّه حال أصحاب اليمين بأكمل ما يتمناه أهل البوادي اشعاراً بالتفاوت بين الحالين · »

على أن القرآن الكريم يشير الى أن الحياة بعد البعث تختلف عنها في الدنيا · جاء في السورة نفسها بعد عدة آيات يصف فيها حال أصحاب الشمال في الآخرة وعذابهم : « نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين ·

على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون .» أي يتعذر علم تلك الأحوال على حقائقها في الآخرة. فالتمثيل وارد في القرآن الكريم لأنه تنزيل ولا بد من التأويل في بعض الأحيان أي الرجوع الى الأول . ونشير هنا الى أن لفظ أمثالكم كما يشرح المفسرون يمكن أن يكون جمع مثل بكسر الميم وتسكين الثاء وعندئذ يكون المعنى على أن نبدل منكم ومكانكم أشباهكم من الخلق فنخلق بدلكم. ويمكن أن يكون جمع مَثَل بفتح الميم والثاء بمعنى الصفة وعندئذ يكون المعنى على أن نبدل صفاتكم التي أنتم عليها وننشئكم في خلقٍ أو صفات لا تعلمونها .

وكلنا نعلم التغيير الكبير والتقدم الهائل اللذين طرأا على العرب وعلى بلادهم بالدين الجديد حين ألّف بين قلوبهم وجعلهم طاقة تقدمية هائلة حررت اخوانهم في بلاد الشام وما بين النهرين وفي شمالي افريقية وزودهم بالخيرات التي تدفقت عليهم بهذا التعاون . فقد ارتفع مستوى حياتهم ولا سيما في زمن الأمويين . وكتب التاريخ مشحونة بالروايات التي تشف عن ذلك .

ورد في الرواية أن عمر بن الخطاب قدم على معاوية حين كان أميراً على الشام فرآه في أبهة الملك فأنكرها عليه وقال له أكسروية يا معاوية ؟

وقد تغير لباس الناس ولا سيما الولاة . ذكر الثعالبي في كتابه لطائف المعارف أن أول من لبس الخز الأدكن من العرب عبد الله بن عامر بن كريز . ولما لبس جبة منه وخطب على منبر البصرة وكان وليها لعثمان رضي الله عنه قال الناس : قد لبس الأمير جلد دبّ .

وجاء في كتاب لطائف المعارف أيضاً أن زياد بن أبيه أول من لبس الثياب الدبيقية[1] وأول من بنى بالجص والآجر بالبصرة .

وورد عن المغنّي ابن سريج في كتاب الأغاني قوله : « دعاني فتية من بني مروان فدخلت اليهم وأنا في ثياب الحجاز الغليظة الجافية وهم في القوهي[2] والوشي يرفلون كأنهم الدنانير الهرقلية » .

إلا أن ارتفاع مستوى المعيشة الذي كان يدل عليه التأنق في اللباس والمسكن واللهو كانت توقفه السنون العجاف .كان زمن عمر بن عبد العزيز من أسعد

عهود الأمويين اذ حاول بعدله وأمانته وتقشفه وتواضعه أن يرتق الانحراف الذي انحرفه طائفة من الأمويين في احتجانهم الأموال وأن يبطل المغارم التي استحدثت في زمن الحجاج بن يوسف وأن يرد الهبات والاقطاع ولو كانت له ولأهل بيته الى بيت المال • رد قرية فدك التي انتهت اليه بالوراثة الى بيت المال • وقد قال لامرأته فاطمة بنت عبد الملك ــ وكان عندها جوهر أمر لها أبوها به لم يُرَ مثله : اختاري اما أن تردي حَلْيَك الى بيت المال وإما أن تأذني لي في فراقك فاني أكره أن أكون أنا وأنت وهو في بيت واحد • قالت لا بل أختارك يا أمير المؤمنين عليه وعلى أضعافه لو كان لي • قال فأمر به فحمل حتى وضع في بيت مال المسلمين • فلما هلك عمر واستخلف يزيد قال لفاطمة : ان شئت يردونه عليك • قالت : فاني لا أشاؤه طبت عنه نفساً في حياة عمر وأرجع فيه بعد موته ؟ لا والله أبداً • فلما رأى ذلك قسمه بين أهله • »(٢) ومع العدل ورد المظالم حلت سنة شديدة في الحجاز وشبه الجزيرة العربية لقلة الغيث وصفها وصفاً بليغاً موجزاً الشاعر الكبير جرير حين وفد على عمر بن عبد العزيز فأنشده قصيدة أبكاه بها ولا سيما حين ذكر الشدة التي أصابت الناس حتى غدا الحضري لا ينفع البدوي بشيء ولا البدوي ينفع الحضري كما يصور أحوال الأرامل واليتامى :

انا لنرجو اذا ما الغيث أخلفنا ... من الخليفة ما نرجو من المطر

ثم يقول :

أأذكر الجهد والبلوى التي نزلت ... ام تكتفي بالذي بلغت من خبر
ما زلت بعدك في دار تعرقني ... قد طال بعدك اصعادي ومنحدري
لا ينفع الحاضر المجهود بادينا ... ولا يجود لنا باد على حضري
كم بالمواسم من شعثاء أرملة ... ومن يتيم ضعيف الصوت والبصر
يدعوك دعوة ملهوف كان به ... خبلا من الجن او مسامن النشر(٣)
ممن يعدك تكفي فقد والده ... كالفرخ في العش لم ينهض ولم يطر

هذا ولما اتسعت الحضارة العربية واستفاضت خيراتها زمن الخلافة العباسية تعددت جوانبها فنشأ مؤرخون انتبهوا لبعض هذه الجوانب التي تشف عن استفاضة تلك الحضارة واتساعها وعمومها مختلف فئات السكان • من أهم مزايا الحضارة العربية الاسلامية اهتمامها بالجسد والأعضاء ونظافتها الى جانب تزكية الروح •

لقد عمد أبو الحسين هلال بن المحسّن الصابيء في كتابه « رسوم دار الخلافة »[5] الى ما ذكره المؤلفون قبله من عدد الحمامات العامة في بغداد · يورد من جملة التخمينات أنها غدت سنة اثنتين وثمانين وثلاثمائة ألفاً وخمسمائة حمام ونيفاً في زمن بهاء الدولة البويهي بعدان كانت في زمن المقتدر (خلافته من ٢٩٥ ــ ٣٢٠) ــ (٩٠٨ ــ ٩٣٢ م) سبعة وعشرين ألف حمام · ولكنه يحصيها حين ألّف كتابه في زمن الخليفة القائم بأمر الله خلافته (٤٢٢/١٠٣١ ــ ــ ٤٦٧ / ١٠٧٥) فيجد عدده امائة ونيفاً وخمسين حماماً وقد تناقص عددها بسبب انتقال الجند الى سرمن رأى وبسبب الاضطرابات الداخلية الكثيرة فاذا قدرنا نحن الآن أنه يقابل كل حمام وسطياً ألفا أسرة كان عدد سكان العاصمة اذ ذاك حول ثلاثة ملايين نسمة وهو عدد كبير في ذلك الوقت · ولكن المؤلف يقدر عدد السكان تقديرا أكبر بكثير من هذا العدد ثم يعقب على ذلك بقوله ومعلوم أن بلداً كانت على نهره الذي يخترقه أعني دجلة ثلاثة جسورة لا يستبعد كون ساكنيه العدة المذكورة · ولا شك أن بغداد كانت أولى المدن العملاقة في تاريخ الحضارة الانسانية ·

كذلك يذكر المؤلف دخل المملكة الذي يسميه ارتفاعاً في تقدير الوزير علي بن عيسى لميزانية الدولة التي كانت تسمى « العمل » وذلك سنة ٣٠٦ أيام الخليفة المقتدر فيبلغ الدخل ١٤،٨٢٩،٨٤٠ ديناراً باستثناء ما يجبى من بعض البلاد التي تشملها الخلافة · ثم يفصل الخرج والنفقات الخاصة ·

وينقل المؤلف عن كتاب « فضائل بغداد العراق » الذي ألّف للمعتضد بالله أن ثمن ما كان يباع من الباقلى المطبوخ (أي الفول) في كل يوم في أحد جانبي بغداد ستون ألف دينار · وحق ذاك أن يكون في الجانبين جميعاً مائة وعشرين ألف دينار ·

على أن مؤلفين آخرين انتبهوا للأديار ببغداد وضواحيها ولما كان فيها من نُزَه واستجمام وقصف وشراب · نجد ذلك في كتاب « الديارات »[6] لأبي الحسن علي بن محمد المعروف بالشابشتي (متوفى ٣٨٨ هـ ــ ٩٩٨ م) وفي قراءته متاع اذ نجد فيه موقع كل دير ومن كان يختلف اليه من الأدباء والشعراء والأمراء وغيرهم

الى جانب الشعر البديع الذي كانت تلك الأديرة توحي به الى الشعراء ٠ كل دير منها يصح أن يستشهد به ولكنا هنا نذكر عرضاً دير السوسي وقول المؤلف فيه : « والناس يقصدون هذا الدير ويشربون في بساتينه ٠ وهو من مواطن السرور ومواضع القصف واللعب ٠ ولابن المعتز فيه :

يا ليالي بالمطيرة والكرخ ودير السوسي بالله عودي
كنت عندي انموذجات من الجنة لكنها بغير خلود

وقد نهد بعض مؤلفي الكتب بعد حين من الزمن الى ذكر الحانات في العراق ٠ كابن فضل الله العمري (٧٠٠ ــ ٧٤٩ هـ / ١٣٠١ ــ ١٣٤٩ م) في كتابه « مسالك الأبصار في ممالك الأمصار ٠ »

وكذلك أدت بلهنية العيش وغضارة الحياة في بغداد الى نشوء فئة من الناس اتسمت بالظرف وتسمت بالظرفاء كتب عنها الوشاء (توفي سنة ٣٢٥ هـ) ٠

كتابه « الموشى » تحدث فيه عن دماثتهم وحياتهم الراقية وآدابهم في الحديث والطعام والشراب واللباس ورقة الطبع والتلطف في كل الأمور والمداراة والتأني والرفق واجتناب القبيح والسمو الى معالي الأمور ٠ وكل ذلك يدل على الرفاهية المنتشرة اذ ذاك ٠ وقد يوحي بعض التعابير بما لا تبين عنه الفقر الطوال ٠ كانوا يقولون عن بغداد كما جاء في « معجم البلدان » : « بلد لا يشبه البلدان ولا كان مثله في قديم الأزمان » ٠ وقد قال يونس بن عبد الأعلى : « قال لي محمد بن ادريس الشافعي أبا يونس دخلت بغداد ؟ فقلت : لا فقال : أبا يونس ما رأيت الدنيا ولا الناس ٠ »

هذا كله الى جانب المساجد الحافلة وحلقات العلم العامرة ولكن الشعراء كانوا أكثر تغنياً بالصفات الدنيوية ٠ يقول عمارة بن عقيل بن بلال بن جرير (١٨٢ ــ ٢٣٩ هـ ٧٩٨ ــ ٨٥٣ م) يصف حياة بغداد الموارة بالصور الحلوة البديعة وفي أبياته الآتية مشاعر البدوي الذي يدخل العاصمة ، وتنسب الأبيات أيضاً لمنصور النمري (ت حول ١٩٠ هـ ــ ٨٠٥ م) :

ما مثل بغداد في الدنيا ولا الدين   على تقلبها في كل ما حين
ما بين قطربل فالكرخ نرجسة   تندى ومنبت خيري ونسرين
تحيا النفوس برياها اذا نفحت   وحرّشت بين أوراق الرياحين
سقياً لتلك القصور الشاهقات وما   تخفي من البقر الانسية العين(٧)
تستن دجلة فيما بينها فترى   دهم السفين تعالى كالبراذين
مناظر ذات أبواب مفتحة   أنيقة بزخاريف وتزيين
فيها القصور التي تهوي باجنحة   بالزائرين الى القوم المزورين
من كل حراقة تعلو فقارتها   قصر من الساج عال ذو أساطين

والعواصم الكبيرة قد تتجهم للوافدأول الأمر بسبب اتساعها واشتباك الحياة فيها • ولكن هذا الوافد لا يلبث بعدحين أن يتعرف مداخلها ومخارجها ، ظواهرها وبواطنها فيألفها ويرتاح لهاأي ارتياح • قال أبو بكر الخطيب مضمناً بيتاً كان متداولا :

على بغداد معدن كل طيب   ومغنى نزهة المتنزهينا
سلام كلما جرحت بلحظ   عيون المشتهين المشتهينا
« دخلنا كارهين لها فلما   ألفناها خرجنا مكرهينا »
وما حب الديار بنا ولكن   أمر العيش فرقة من هوينا(٨)

ومن الطبيعي أن يضيق بها المفلسون •

بغداد أرض لأهل المال طيبة   وللمفاليس دار الضنك والضيق
اصبحت فيهم مضاعا بين أظهرهم   كانني مصحف في بيت زنديق(٩)

ومن الكتب البديعة التي تصف حياةالمدن وخيراتها ورخاءها « نزهة الأنام في محاسن الشام » لأبي البقاء عبد الله البدري المصري الدمشقي من علماء القرن التاسع الهجري وشهرة الكتاب تغنينا عنالتمليق عليه •

وأمثال هذه الكتب وان كانت تصور جوانب من مستوى الحياة وتفيد في تعرّفه ولكنها تَقْصُر عن الموازنة •وأهم من انتبه لأنواع مستوى المعيشة

المؤرخ العبقري ابن خلدون فهو في مقدمته يبحث الأسعار في المدن الكبيرة وفي المدن الصغيرة والقرى وأمثالها فيميز في حاجات الناس بين الضروري كالقوت الذي يحتاجه الفرد مثل الحنطة والباقلي والبصل والثوم وأشباهه والكمالي في الغذاء كبعض الفاكهة وكالمسكن الجيد والملبس القشيب وأصناف الأثاث الفاخر ويرى أن المدينة الكبيرة ترخص فيها أسعار الضروري لشدة الحاجة اليه ولتوافر الدواعي على اتخاذه وتغلو أسعار الكمالي لأنه من نوع التأنق والترف فيقصر الموجود منه عن الحاجات قصوراً بالغاً ويكثر المستامون له فيزدحم أهل الأغراض ويبذل أهل الرفه والترف أثمانه في الغلاء · وعلى العكس من ذلك أسعار الكمالي والضروري في المدن الصغيرة القليلة الساكن · وكذلك تكون الأسعار في الأمصار أغلى منها في البادية اذ المكوس والمغارم والفرائض قليلة لديهم أو معدومة ·

ويتحصل من ذلك « قصور أهل البادية عن سكنى المصر الكثير العمران » كما جاء في عنوان فصل قصير من المقدمة · وذلك «أن المصر الكثير العمران يكثر ترفه كما قدمناه وتكثر حاجات ساكنه من أجل الترف وتعتاد تلك الحاجات لما يدعو اليها فتنقلب ضرورات، وتصير فيه الأعمال كلها مع ذلك عزيزة والمرافق غالية بازدحام الأغراض عليها من أجل الترف وبالمغارم السلطانية التي توضع على الأسواق والبياعات وتعتبر في قيم المبيعات ويعظم فيها الغلاء في المرافق والأقوات والأعمال ، فتكثر لذلك نفقات ساكنه كثرة بالغة على نسبة عمرانه ويعظم خرجه فيحتاج حينئذ الى المال الكثير للنفقة على نفسه وعياله في ضرورات عيشهم وسائر مؤنهم · »

لقد ذكرنا على الأغلب صفات بعض البلاد في الأحوال المعتادة الطبيعية ولدى ازدهار الموارد الاقتصادية وقد تتلاقى السنون العجاف حين تكون البلاد غنية تسود فيها العدالة ويمتنع الاحتكار كما رأينا عرضاً في زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز · ولكن صروف الزمان والقحط قد تكون شديدة جداً بحيث تجتاح البلاد المجاعات الفظيعة ·

لما مات الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي قام أولاده باعلان تفردهم بالحكم في أجزاء المملكة · ففي دمشق كان الأفضل وفي القاهرة كان العزيز وفي حلب كان الظاهر · كل منهم قام ملكاً على عرش الحكم ·

واستطاع الملك العادل سيف الدين أخو صلاح الدين التحكم على أفراد الأسرة الأيوبية واحداً بعد واحد ، فجعل مصر والقسم الأعظم من سورية في قبضته وبقي المسيطر على أجزاء الدولة الأيوبية حتى وفاته سنة ٦٢٥ هـ ـ ١٢١٨ م ·

وفي زمنه نقصت زيادة النيل نقصاناً ذريعاً فقد بلغت زيادته سنة ست وتسعين وخمسمائة (١١٩٩ م) في مطالع سيطرته على مصر اثنتي عشرة ذراعاً واحدى وعشرين اصبعاً مع أن الحد المعتبر لفائدة الزيادة ألا ينقص عن ست عشرة ذراعاً وكان مثل ذلك النقص نادراً جداً فظهرت آثاره في حوادث سنة سبع وتسعين وخمسمائة وصادف أن زار مصر في تلك الآونة الطبيب المشهور موفق الدين عبد اللطيف البغدادي المعروف بابن اللباد فكتب « كتاب الافادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر »(١٠) يصف فيه تلك الحوادث التي شاهدها فيقول : « ودخلت سنة سبع مفترسة أسباب الحياة وقد يئس الناس من زيادة النيل وارتفعت الأسعار وأقحطت البلاد وأشعر أهلها البلاء وهرجوا من خوف الجوع وانضوى أهل السواد والريف الى أمهات البلاد وانجلى كثير منهم الى الشام والمغرب والحجاز واليمن وتفرقوا في البلاد أيادي سبا ومزقوا كل ممزق ودخل الى القاهرة ومصر منهم خلق عظيم واشتد بهم الجوع ووقع فيهم الموت ·» ولم يقف الأمر عند القحط هذا، بل حل وباء شديد · يقول ابن اللباد : «وعند نزول الشمس الحمل (أي في بداية الربيع) وبِيء الهواء ووقع المرض والموتان واشتد بالفقراء الجوع حتى أكلوا الميتات والجيف والكلاب والبعر والروث ثم تعدوا ذلك الى أن أكلوا صغار بني آدم · فكثيراً ما يعثر عليهم ومعهم صغار مشويون أو مطبوخون فيأمر صاحب الشرطة باحراق الفاعل لذلك والآكل » · ويورد مؤلف الكتاب بعض المشاهد الغريبة التي شاهدها فيقول : « ورأيت صغيراً مشوياً في قفة وقد أحضر الى دار الوالي ومعه رجل وامرأة زعم الناس أنهما أبواه فأمر باحراقهما ·

ووجد في رمضان بمصر رجل وقد جردت عظامه عن اللحم فأكل وبقي قفصاً كما يفعل الطباخون بالغنم · »ويعلق المؤلف الطبيب على ذلك قائلا : « ومثل هذا أعوز جالينوس مشاهدته ولذلك تطلّبه بكل حيلة ، وكذلك كل من آثر الاطلاع على علم التشريح · »ويكمل ابن اللباد حديثه : « وحينما

نشم"(١١) الفقراء في أكل بني آدم كان الناس يتناقلون أخبارهم ويفيضون في ذلك استفظاعاً لأمره وتعجباً من ندوره ثم اشتد قرمهم اليه وضراوتهم عليه بحيث اتخذوه معيشة ومطيبة ومدخراً وتفننوا فيه وفشا عنهم ووجد بكل مكان من ديار مصر فسقط حينئذ التعجب والاستبشاع واستهجن الكلام فيه والسماع له ٠

وقد رأيت امرأة مشججة يسحبها الرعاع في السوق وقد ظُفر معها بصغير مشوي تأكل منه وأهل السوق ذاهلون عنها ومقبلون على شؤونهم لم أر فيهم من يعجب لذلك أو ينكره ٠ فعاد تعجبي منهم أشد ٠ وما ذلك الا لكثرة تكرره على احساسهم حتى صار في حكم المألوف الذي لا يستحق أن يتعجب منه » ٠

ثم يقول : « وتجد أطفال الفقراء وصبيانهم ممن لم يبق له كفيل ولا حارس منبثّين في جميع أقطار البلاد وأزقة الدروب كالجراد المنتشر ٠ ورجال الفقراء ونساؤهم يتصيدون هؤلاء الصغار ويتغذون بهم ٠ وانما يعثر عليهم في الندرة ، واذا لم يحسنوا التحفظ ٠ »

ويقول أيضاً : « واذا أُحرق أكل"أصبح وقد صار مأكولا لأنه يعود شواء ويستغنى عن طبخه ٠ »

ويورد ابن اللباد مشاهدات له جمة مستغربة مستفظعة في هذا الصدد ثم يقول : « ولو أخذنا نقتص كل ما نرى ونسمع لوقعنا في التهمة أو في الهذر ٠ وجميع ما حكيناه مما شاهدناه لم نتقصده ولا تتبعنا مظانه، وانما هو شيء صادفناه اتفاقاً بل كثيراً ما كنت أفر من رؤيته لبشاعة منظره ٠ »

واذا وقع في الأدب المكتوب ضرب من الوصف الفظيع أو المستبشع فان الوصف الذي ورد في كتاب ابن اللباد من هذا النوع ٠

ويتحدث المؤلف أيضاً عن الموتان بالوباء في السنة نفسها حديثا ليس أقل تأثيرا واستبشاعاً فهو يقول :

« فالذي شاهدناه بمصر والقاهرة وما تاخم ذلك أن الماشي أين كان لا يزال يقع قدمه أو بصره على ميت أو من هو في السياق أو على جمع كثير بهذه الحال ٠ وكان يرفع من القاهرة خاصة الى الميضأة كل يوم ما بين مائة الى خمسمائة ٠ وأما

مصر فليس لموتاها عدد ويُرمون ولا يوارون ثم بأخِرةٍ عُجز عن رميهم فبقوا في الأسواق وبين البيوت والدكاكين وفيها ٠والميت منهم قد تقطع والى جانبه الشواء والخباز ونحوه ٠ »

ولما جاء المقريزي مؤرخ الديارالمصرية كتب كتاباً صغيراً مفيداً في تاريخ المجاعات في مصر دعاه « اغاثة الأمة بكشف الغمة »[١٢] أفاض فيه بذكر المجاعات القديمة التي توالت على مصروأشار الى تلك المجاعة التي وصفها عبد اللطيف البغدادي ٠ وأكثر الظن انه قرأكتابه اذ لخص أخبارها ثم أفضى الى ذكر المجاعة التي وقعت لعهده سنة ست وثمانمائة حين قصر النيل عن الزيادة ٠ والمهم عند المقريزي ليس مجرد الوصف والرواية بل بيان الأسباب فهو يذكر الى جانب الأسباب الطبيعية كتقصير النيل وغيره أسباباً داخلية فيورد أولها ــ وهو أصل الفساد ــ ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة وثانيها غلاء الأطيان ويريد بذلك الأراضي الزراعية وغلاء استئجارها حتى بلغ الفدان لعهده نحواً من عشرة أمثاله قبل الحوادث كما تزايدت كلفة الحرث والبذر والحصاد وغيره وعظمت نكاية الولاة والعمال ٠ويذكر المؤلف السبب الثالث وهو رواج الفلوس وسكها من النحاس وزيادتها زيادة كبيرة واتخاذ الذهب والفضة على الأكثر للحلي ٠ وهذا ما يمكن أن ندعوه في العصر الحاضر بالتضخم ويرى المقريزي ضرورة مداواة النقد واصلاحه

على أن المؤلف في آخر كتابه يصنف الناس تصنيفاً اقتصادياً ويبين جُملا من أحوالهم لايضاح مستويات معايشهم فيرى أن الناس في زمانه باقليم مصر سبعة أقسام : القسم الأول أهل الدولة ،والقسم الثاني أهل اليسار من التجار وأولي النعمة من ذوي الرفاهية، والقسم الثالث الباعة وهم متوسطو الحال من التجار ويلحق بهم أصحاب المعايش وهم السوقة ، والقسم الرابع أهل الفلح وهم أهل الزراعات والحرث سكان القرى والريف ، والقسم الخامس الفقراء وهم جلّ الفقهاء وطلاب العلم والكثير من أجناد الحلقة ونحوهم ، والقسم السادس أرباب الصنائع والأجراء أصحاب المهن والقسم السابع ذوو الحاجة والمسكنة وهم السؤّال الذين يتكففون الناس ويعيشون منهم ٠

ولم تكن بلاد الشام ممتنعة على مثل هذه المجاعات وليس عهد المجاعة ابان الحرب العالمية الأولى أي «السفر برلك» ببعيد ٠ جاء في كتاب « يقظة العرب » لجورج أنطونيوس قطعة من مقال نشرته صحيفة التايمز في الثاني عشر من آب سنة ١٩١٦ بقلم مراسل محايد غادرسورية قبيل ذلك التاريخ بقليل هذا نصها : « ان حال أهالي سورية مما لا يكاد يصدق ٠٠٠ هناك يتعرض المسلمون الناطقون بالعربية لارهاب جديد ٠ ويقدر عدد الذين قضت عليهم المجاعة في شمالي سورية بين الستين ألفا والثمانين٠ »

كذلك نشرت التايمز في ١٥ ايلول رسالة لسيدة أميريكية عاشت في بيروت وغادرتها في صيف ذلك العام جاء فيها :

« بدأت حالات الجوع تظهر قبيل حلول الربيع ، اذ وجد ناس مطروحون في الشوارع وقد زايلهم الوعي وحملوا الى المستشفيات ٠ ولقد مررنا بنساء وأطفال ارتموا على جوانب الطرق وعيونهم مغمضة ووجوههم شاحبة ترهقهم صفرة الموت ٠ وكم وجدنا أناساً يفتشون في أكوام القمامة عن قشور البرتقال والعظام البالية وغيرها من الفضلات ويأكلونها في نهم ان وجدوها ٠ وفي كل مكان كانت النساء يشاهدن وهن يبحثن عن الأعشاب الصالحة للأكل بين الحشائش النامية على مدى الطرقات »٠

وقد علق مؤلف الكتاب على هذه الفقر بقوله : « ذلك هو ما كان يحدث في بلاد تنتج في العادة كميات وفيرة من المؤن الغذائية الأساسية بأكثر مما تستطيع استهلاكه ٠ ومع ذلك فان المستقبل كان يخفي من البلايا ما هو أعظم » ثم يورد المؤلف في فصل آخر « أن الدمار الذي أحدثته المجاعات في السنتين التاليتين زاد عشرة أضعاف ويرى أن الذين ماتوا بسبب الجوع والأمراض الناشئة عن سوء التغذية لا يقلون عن ثلاثمائة ألف نفس٠ ووقع في لبنان مثل ذلك أو أشد ٠

☐ مستوى المعيشة في الغرب لعهد قريب :

لو نظرنا في ماضي الغرب لنتبين مستويات المعيشة في ربوعه لطال بنا البحث في تقصي المجاعات التي انتابته والأوباء التي اعتورته ولا سيما الطاعون الأسود الذي أحاط به عام ١٣٤٠ ٠ نترك ذلك الماضي السحيق وضبابه لنشير

الى لمحة واحدة كاشفة في العهد الحديث وذلك في نهاية القرن الثامن عشر . فلقد ساح كاتب اقتصادي انكليزي هو آرثور ينغ Arthur Young في فرنسة ووصف أحوال مقاطعاتها في كتاب له Travels in France . فذكر مشاهد البؤس والفقر في جميع أنحائها وبدت له فرنسة غاصة بالسكان بالنسبة لمساحتها ولنظامها الاقتصادي المرتكز على الزراعة على الرغم من التحسينات الزراعية والاجتماعية التي حصلت بين سنة ١٧١٤ حين كان الشعب الفرنسي ٥ر١٨ مليون نسمة وسنة الثورة ١٧٨٩ حين بلغ عدد السكان ٢٧ مليوناً . وجد السائح النساء الفرنسيات خاصة في دركٍ جد منخفض من الوساخة . فهو حين بلغ مقاطعة لنغدوك يتحدث عن هذه الكائنات التي لا تدعى بالنساء الا لياقة والا فهي روث متجول . اذا قرأنا هذا الوصف ورد على البال فوراً عدد الحمامات في بغداد قبل نحو ألف سنة من ذلك العهد .

وفي القرن الثامن عشر حصل الانقلاب الصناعي في الغرب اذ تهيأت للانسان موارد طاقة جديدة من بخار وكهرباء ،فاستطاع استغلال هذه الطاقة بالآلة وبدأ تراكم الثروات الضخمة في الغرب على طريق التجارة مع البلاد الأخرى . كانت التجارة أقرب الى الاستغلال والسلب منها الى المقايضة والمبادلة الصحيحة . وحفل تاريخ البرجوازية الغربية بصور ذلك الاستغلال . كانت التجارة والصرافة في المستعمرات الاسبانية والانكليزية والفرنسية تدر على البلدان الأوربية بأنهار من الثروة .

وكانت السفن المزودة بالمدافع تحمل من أمريكة اللاتينية الذهب والفضة والبضائع الثمينة . كذلك عملت تجارة الرقيق الغاشمة على استصلاح الأراضي في مستعمرات العالم الجديد . ثم ان فائض القيمة في الأسعار زاد مدخرات رأس المال في أوربة وفي اليابان خلال مائتي السنة الفائتة زيادة كبيرة حين كان الأولاد الصغار والرجال المسنون الى جانب الكهول يشتغلون في المناجم والمعامل اليدوية والمخازن عشر ساعات الى أربع عشرة ساعة في اليوم . وقد تم لأوربة أيضاً نهب خيرات القارتين الكبيرتين افريقية وآسية وهو نهب لا يشبهه في الوقت الحاضر الا الاستيلاء على الأراضي بالقوة .

وخلقيــة مثل الرضــا وسعادة الأســرةوالضمير النقي ومكانة الفرد في المجتمع والشعور بأداء الواجب ·

ان مستوى المعيشة يمكن تجزئته الى عوامل متعــددة مثل الغــذاء والصحــة والتعليم وغيره · وكل هذه العوامل يمثل صنفاً من مآرب الانسان · ويؤلف نيــل هذه المآرب كلها مستوى المعيشة الرفيع ·وقد اقترح جدول عام مجمل صنفت فيه المآرب صنفين :

آ ــ حاجات أساسية وضرورية ·

ب ــ حاجات عليا وكمالية ·

تشتمل الحاجات الأساسية الضرورية على الحاجات الطبيمية وهي :

١ ــ الغذاء (تحامي الجوع)
٢ ــ المأوى (تحامي التشرد)
٣ ــ الصحة (تحامي المرض)

وعلى الحاجات الثقافية وهي :

٤ ــ التربية والتعليم (تحامي الجهل)
٥ ــ الاستجمام واللهو (تحامي الارهاق)
٦ ــ الأمــن (تحامي الخوف)

أما الحاجات العليا الكمالية فلا يصار الى تجزئتها وانما ينظــر اليها جملة واحدة وتشمل عاملا واحداً وهو فائض الدخل ·

وتقاس العوامل المعروضة آنفاً بالمؤشرات أو الأدلة والقرائن المستندة الــى قاعدة تتــراوح فيها أرقام المؤشــر بين الصفر والمائة كمــا في درجات الحــرارة بين درجة تجمد الماء ودرجة غليانه فاذاكانت قيمة المؤشر صفراً دل ذلك علــى أدنى مســتوى · وفي ميــدان الحاجــات الطبيمية يمــادل هــذا المستوى الأدنى ما نستطيع أن ندعوه بلغة العيش وهــو يمثل الحال التي يستطيع المرء فيها أن يمسك عليه رمقه · ومن الجهة المقابلــة ندعــو القيمــة العليا وهي المائــة درجة الرضــا أو البلهنيــة أو الرغــد وهــي تشف عن الحال التي يبلغ المرء فيها مآربه

بلوغاً كاملا ومعقولا . واذا تجاوزت الدرجة المائة صُرف النظر عن هذا التجاوز واكتفي بدرجة المائة . اذاتجاوز مقدار الحريات المأخوذة مثلا الحاجة المطلوبة لم يُسجل غير المائة . هذا في الحاجات الطبيعية .

وفي حال فائض الدخل للشخص الواحد لاتشير أدنى قيمةللفائض وهي الصفر الى بُلغة العيش بل تفيد عدم الوفر .وكذلك درجة المائة هنا لا تدل على تمام الرضا وانما تشير الى بحبوحة الوفروسعته . ولطبيعة هذا العامل الأخير اذا تجاوزت قيمة المؤشر فيه المائة لا نقف عندها. بل يسجل مابلغه المؤشر. ومعذلك فان دلالة كل عامل من العوامل المشاراليها قد تتعلق بتقدير الأفراد الذين هم موضوع البحث . وعلى هذا تكون تلك الدرجات أو ما يمكن دعوته أوزان العوامل مبنية على أحكام القيم فهي تقريبية ويمكن مع هذا تلافي نصيب من التباين في هذه الأحكام .

هذا وقد ألفت منظمة الأمم لجنة من الخبراء لوضع تعريف لمستوى المعيشة وقياسه فانتهت الى أن أفضل قياس ما اعتمد عناصر معددة تحديداً واضحاً في جملة الحياة التي يحياها الشعب على أن تستجيب للقياس الكمي وتشف عن وجوه النشاط الصحي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي المتعارفة على الصعيد الدولي .

واقترحت اللجنة اعتماد العناصر الآتية في بيان مستويات المعيشة :

١ ـ الصحة .
٢ ـ استهلاك الطعام والتغذية .
٣ ـ التربية والتعليم .
٤ ـ شروط العمل واحوال الوظائف .
٥ ـ السكن .
٦ ـ الضمان الاجتماعي .
٧ ـ اللباس .
٨ ـ اللهو والاستجمام .
٩ ـ الحريات الانسانية .

وكل ذلك مكن لأوربة ولغيرها من البلاد الرأسمالية رفع مستوى الطبقة الغنية فيها والتحق به بالتدرج مستوى باقي الطبقات نسبياً ٠

كلام ينغ على اكتظاظ فرنسة نسبي اذ زادت الثروة فيها في القرن التاسع عشر وتغير نظام الحياة الاقتصادية وانتقل من نظام زراعي الى نظام صناعي متطور شيئاً فشيئاً ٠ فلا بد من اعتبار الحياة الاقتصادية كلها وما تتضمنه من أمور كيفية كالعادات والسلوك وغيرها ٠ ولقد أصبح اليوم عدد سكان فرنسة ٤٧٨ر٥٣ مليون دون أن يشعروا بالاكتظاظ بل زادت رفاهيتهم العامة ٠

ومع ذلك لما تقدمت العلوم الاحصائية والرياضية في الغرب طفق الباحثون يتلمسون في الحياة الاجتماعية جوانب تستجيب للتقدير الكمي من أجل بيان مستوى المعيشة ٠ ينقل الجغرافي الفرنسي « دومنجون » في كتابه الجغرافية البشرية[١٣] ان الاقتصادي « ريثنغر » Reithinger فرّق في أوربة بين البلاد التي مستوى معيشتها مرتفع مثل بريطانية والسويد وفرنسة وبلجيكة والبلاد التي مستوى المعيشة فيها منخفض كبولندة وذلك بالموازنة بين السلع الغذائية المستهلكة ٠ فاذا استهلك الانكليزي وسطياً ١٥٥ كيلو غراماً قمحاً و ٤٨ كغ سكراً و ٤ر٠ كغ بنّاً و ١٧٧ كغ بطاطا استهلك البولندي مقابل ذلك ٥١ كغ قمحاً و ١٠ كغ سكراً و ٢ر٠ كغ بناً و ١٥٩ كغ شميزاً و ٩٣٢ كغ بطاطا والفرق راجع في رأيه الى نمط الانتاج الزراعي واختلاف معدل زيادة السكان ٠

ان دراسة مستوى المعيشة تعتمد أكثر ما تعتمد على الجوانب الكمية ٠ وقد قيل قديماً العلم قياس المقادير ٠ ذلك أن القياس الكمي أوقر في البرهان من الوصف الكيفي ٠ وقد جرت محاولات منذ مطلع هذا القرن لتعريف مستوى المعيشة وقياسه لدى شعب أو جماعة من الشعب ٠ وذلك أمر مهم يقصد الى أهداف ادارية أو الى تخطيط النماء الاقتصادي والاجتماعي ، ويعين على معرفة الحال الراهنة لحياة شعب بصورة عامة ومقارنتها بالأحوال الأخرى في مختلف الأمكنة والأزمنة ، وعلى ايضاح الأحوال المعيشية لدى مختلف فئات الشعب الواحد ٠

□ تعريف مستوى المعيشة وقياسه :

اتجه البحث في مرحلته الأولى نحو تحديد معيار معيشي لشعب ما بتعيين تكاليف معيشته أو بيان الحد الأدنى لنفقاته المطلوبة يومياً • نجد مثل هذا الاتجاه عند الصناعي البريطاني ب•س• راونتري Rawntree (١٨٧١ـ١٩٥٤) في بحثه المعنون « الفقر Poverty, a study of town life » وهي دراسة لحياة مدينة (سنة ١٩٠١) ، عرّف فيه معيارحاجات الشعب بأنه الحد الأدنى لتكاليف المعيشة في المدينة •

ولكن البحوث تجاوزت ذلك الى الانتباه لشروط العمل وعدد ساعاته وحوادثه الطارئة وحالة النشاط الاقتصادي • وكذلك النظر في العوامل الثقافية ومستويات التعليم وأحوال الصحة ،وجرى التنقيب عن معايير تقاس بها هذه الأمور فاتجه البحث الى مستوى الدخل :يقاس بالدخل القومي مقسوماً على عدد الأفراد أو الى متوسط دخل الأسرة أومتوسط الأجور والرواتب •

كذلك نُظر في مستوى الاستهلاك •كان يعبر عنه في الماضي بتقسيم كمية الاستهلاك الوطني على عدد الأفراد أوبمتوسط نفقات الأسرة أو بالاعتماد على بعض قوانين الاقتصادي الألماني إرنست أنجل(١٤) • ولكن مقارنة مستويات المعيشة باعتماد تلك الدلالاتقد تؤدي الى مزال ومزالق • ذلك انها تشف عن جانب ضيق من جوانب الحياةاليومية • ثم ان توزع الدخل والاستهلاك ليس سواء بين فئات الشعب • وقد تختلفقيمة النقد من حين الى آخر وإنّ أثر تضخم النقد ان أمكن الحد منه لا يمكن تجنبه • كذلك في المقارنات الدولية ينبغي أن يدخل في الحساب اختلاف القدرةالشرائية للنقد • ويصعب تحديد مدى الاختلاف في القدرة الشرائية بين مختلفالبلدان •

ثم سارت البحوث حديثاً نحو الكشفعن قرائن أو أدلة أو ما يقال له « مؤشرات » للقياسات الكمية الأساسيةمثل كمية الحريرات اللازمة في التغذية للشخص الواحد وكمية البروتينللشخصالواحد ومساحة السكن للفرد ونسبة توزيع الصحف في الف شخص يومياً وعددالهواتف لكل ألف شخص • ولكن هذا الاتجاه أخرج الحاجات التي لا تخضعللقياس الكمي ومعظمها ذو صفة نفسية

أما الاستهلاك العام للسلع وقضاياالتوفير ووسائل النقل فلا تعتبر معايير مباشرة كالتي سلف ذكرها • ولكنها تزودبمعلومات مهمة ومفيدة •

ويضاف الى العناصر السابقة الأمور التالية التي تعين في الايضاح :

١ ـ السكان وقوة العمل •

٢ ـ الدخل والنفقات •

٣ ـ وسائل الاعلام ووسائل الانتقال •

ثم أعيد النظر في تلك الشؤون كلهامرة جديدة واعتمدت اللجنة في النهاية ما يأتي تيسيراً للموازنة بين المجتمعات •

عمدت اللجنة[١٥] أول الأمر الىالتفريق بين ثلاث قضايا هي :

١ ـ مستوى المعيشة المنشود .... STANDARD OF LIVING

٢ ـ مستوى المعيشة الطبيعي .... NORM OF LIVING

٣ ـ مستوى المعيشة (الواقعي) .... LEVEL OF LIVING

يتعلق التعبير الأول والثاني بالهدفالذي يسعى المرء لتحقيقه في حياته والذي تسعى الدولة نحو ضمانه لرعيتها • أماالتعبير الثالث فيعني الأحوال المعيشية الجارية على الفرد أو بوجه عام علىالشعب هذه الأحوال المعيشية متعددة فهي مادية واجتماعية واقتصادية وتربويةوصحية وسكنية ومتصلة بقضايا العمل وقد اقترحت اللجنة لزوم اعتبار القضاياالآتية في تعرف مستوى المعيشة أو مستوى الحياة •

١ ـ الصحة •

٢ ـ التغذية •

٣ ـ التربية والتعليم •

٤ ـ العمل واحواله •

٥ ـ السكن •

٦ ـ الضمان الاجتماعي •

٧ ـ اللبـاس ٠

٨ ـ الراحة والترفيه ٠

٩ ـ الحريات الانسانية ٠

وقد وصت اللجنة اضافة على ما سبـق بالاستعلام عن الشؤون الآتية :

١٠ـ السكان وقوة العمل ٠

١١ـ الدخل والانفاق ٠

١٢ـ الاعلام والنقل ويشملان :

أ ـ وسائل الاعلام ٠

بـ البريد والبرق والهاتف السلكي واللاسلكي ٠

جـ النقل والمواصلات ٠

كل تلك الشؤون تتفاوت صلاتها وعلاقاتها بمستوى المعيشـة وقد يحيـط ببعضها نصيب من الغموض أو الابهام ٠ولذلـك درسها المختصـون وأوضحـوا عناصـرهـا ٠

□ عناصر مستوى المعيشة :

١ ـ الصحـة :

أ ـ الأجل المتوسط أو المتوقع لدى الولادة (ويراد به متوسط السـنين التي يعيشها فوج من المواليد حتى انقراضه) ٠

بـ معدل وفيات الرضع (والرضيع هنا ما لم يتجاوز العام الأول من حياته) ٠

جـ معدل الوفيات السنوي الأولي (أو الخام) ٠

هذه أدلة ثلاثة على مستوى الصحة ٠ولا شك ان الدليلين الأول والثاني أهـم الثلاثة ولكن معـدل الوفيات السـنوي أسهل قياساً وأكثـر شيوعاً فاذا اعتمـد للموازنة بين المجتمعات لزم اعتماد احدى طريقتي المعايـرة المعروفتـين في علـم السكان ٠ هذا وقد يفيد اعتماد دليلـين آخرين في هذا المجال وهما :

١ ــ عدد الأطباء في مجموع السكان وهذا يعطي عدد الأشخاص مقابل كل طبيب •

٢ ــ عدد الأسرّة في المستشفيات أو عددالأفراد مقابل كل سرير •

غير انهذين الدليلين ليساكافيين ولادقيقين ، لأن المهم في هذا المجال الكيف بالاضافة الى الكم • أي لا بد من تعريفأساليب العمل في المشافي وخبرة الأطباء وكفايتهم العلمية •

٢ ـ التغذية :

آ ــ متوسط المتاح من القوت الوطني مفاداً بالحريرات ومقايساً بمقدار الحريرات اللازمة للفرد •

بــ متوسط المتاح من القوت الوطني مفاداً بما يحويه من مجموع البروتين النباتي والحيواني •

جــ متوسط المتاح من القوت الوطني مفاداً بما يحويه من البروتين الحيواني •

د ــ نسبة الحريرات المستمدة منالحبوب والجذور والسكاكر •

يتعلق الدليل الأول بالجانب الكميمن نظام التغذية الشائع • ولكن لا بد من مقايسته بالمقدار اللازم للفرد• وقد أعدت منظمة الأغذية والزراعة الدولية F. A. O. عدة دراسات على مقادير الحريرات اللازمة للوحدة المستهلكة الكاملة (وهي الفرد في سن السادسة عشرة منالعمر • وتنقص هذه الوحدة قبل هذه السن وبعدها) فاذا قلت الحريرات المتاحة للشخص عن المقدار اللازم دل ذلك على نقص التغذية كماً • غير أنه لا بدأيضاً من تنوع الطعام لتلافي سوء التغذية ولذلك احتيج الى تبين مقدار البروتينعامة والبروتين الحيواني خاصة لأهميته في جودة الغذاء • اذ يدل تعرف البروتينفي الدليل الثاني والثالث على تنوع الأقوات •

والدليل الرابع يشف عن شكل نظامالتغذية • فهو يشير اليمقادير النشويات والسكاكر ولا بد في هذا الشأن منتناسب المقادير في مختلف الأدلة • فاذا

أفرطت السكاكر والنشويات في التغذية دلت على سوئها اذ لا بد من أنواع أخرى من القوت الملائم لتكامل الغذاء .

هذا وتساعد دراسة نفقات المعيشة على تزويد الباحث بالمعلومات المناسبة لحساب تلك الأدلة .

٣ ـ التربية والتعليم :

أ ـ نسبة الذين يقرؤون ويكتبون من السكان من سن الخامسة عشرة فأكثر .

ب ـ نسبة المسجلين في المدارس الابتدائية والثانوية .

جـ ـ نسبة المسجلين في معاهد التعليم العالي .

وقد يستعمان بدليلين آخرين :

د ـ عدد المتخرجين أو متوسط عدد سنوات التعليم والدراسة للأفراد من سن ٢٥ فأكثر .

هـ ـ نسبة المعلمين الى عدد التلاميذ بالمدن والريف في مجال التعليم الابتدائي .

٤ ـ أحوال العمل :

أ ـ نسبة البطالة في مجموع قوة العمل .

ب ـ الأجور الحقيقية والنسبية والرواتب (يدخل فيها أيضا الكسب الاضافي) في بعض الوظائف والحرف (تختار اختيارا) .

٥ ـ السكن :

أ ـ نسبة الذين يقيمون في منازل دائمة من مجموع السكان .

ب ـ نسبة المنازل التي تضم ثلاثة أشخاص أو أكثر في الغرفة .

جـ ـ نسبة المنازل المسكونة التي يتوافر فيها الماء الجاري أو التي لا تبعد عن مكان الماء الجاري أكثر من مائة متر .

د ـ نسبة المنازل التي فيها مجار صحية (كنف) .

وقد يضاف الى ما سبق أيضا حسب الواقع :

هـ ـ نسبة الذين يعيشون من السكان في منازل وقتية ·

و ـ متوسط الأفراد في الغرفة الواحدة من هذه المنازل ·

ز ـ نسبة المنازل التي في كنفها ماءجار ·

ح ـ نسبة المنازل التي ليس فيكنفها ماء جار ·

والمنازل الوقتية هي الخيم والأكشاك وما شابهها ·

٦ ـ التامين الاجتماعي :

تتفاوت نظم التأمين الاجتماعي فياتساعه وشموله بتفاوت المجتمعات (تأمين على الصحة) تأمين على البطالة ،مساعدات وتعويضات اجتماعية ، مساعدات للأسر ··· الخ) ·

ولهذا التفاوت صعب وضع أدلة اومعايير عالمية في هذا المجال ·

٧ ـ اللباس :

اللباس النظيف المحتشم دليل على حسن مستوى الحياة ولكنه يختلف باختلاف المناخ والحرفة والمنصب كمايختلف باختلاف الأزياء والطبقات الاجتماعية · ولم يوضع له أدلة ·

٨ ـ الراحة والترفيه :

ـ يعسر انتقاء أدلة معيارية على توافر الترفيه والراحة فهي تتفاوت بتفاوت الأمزجة والمجتمعات · ومع ذلك يمكن ايراد الوسائل الآتية :

١ ـ قاعات السينما والمسارح ودور الأوبرا مقابل مائة ألف أو مليون نسمة ·

٢ ـ المتاحف الأثرية وعدد زوارها في السنة ·

٣ ـ المتاحف التاريخية الطبيعية والفنيةدائمة ووقتية ·

٤ ـ المكتبات والمراكز الثقافية وعددالكتب فيها وعدد القراء بالقياس الى مجموع السكان ·

٥ ـ الحدائق العامة ٠

٦ ـ الأندية الرياضية والاجتماعية والفنية في مجموع السكان ٠

٩ ـ الحريات الانسانية :

من الصعب الحكم على توافر هذه الحريات في مختلف المجتمعات اذ كان ذلك يتعلق بنوع الحكم ووجهة النظر السياسية ٠ ومع ذلك يذكر في هذا المجال ٠

آ ـ حرية الصحافة ٠
ب ـ حرية المعتقدات : دينية وفكرية وسياسية ٠
جـ ـ حرية الانتخاب ٠
د ـ حرية العمل ٠

١٠ ـ ادلة عامة :

تعتمد بعض الأدلة بوجه العموم مما يشف عن مدى التضامن الاجتماعي وطراز الانفاق ونوع الاقتصاد أشهرها :

١ ـ نسبة الوفيات بين الذين هم في سن الخمسين فما فوقها الى مجموع الوفيات كلها ٠

٢ ـ نسبة الانفاق على الطعام الى مجموع نفقات الأسرة ٠

٣ ـ نسبة قوة العمل الزراعية بين الذكور الى مجموع قوة العمل بين الذكور ٠

١١ ـ معلومات اساسية اخرى :

آ ـ السكان وقوة العمل :

١ ـ نسبة مجموع السكان الى قوة العمل ٠
٢ ـ نسبة العاملين الذين اعمارهم أقل من الخامسة عشرة ٠
٣ ـ نسبة الأشخاص العاملين الذين أعمارهم اكثر من ٦٥ سنة ٠
٤ ـ توزع قوة العمل حسب وجوه النشاط الاقتصادي ٠

ب ـ الدخل والانفاق :

١ ـ دخل الفرد (خارج قسمة الدخل القومي على الأفراد) ومتوسط نموه .

٢ ـ متوسط انفاق الفرد ومعدل نموه السنوي .

٣ ـ انفاق الدولة العام والحصص الموزعة منه على التعليم والاسكان والصحة وسائر الخدمات الاجتماعية .

٤ ـ انفاق الفرد الخاص والحصص الموزعة منه على الصحة والغذاء والتعليم والمسكن .

٥ ـ أنواع نفقات الأسرة .

جـ ـ الاعلام والمواصلات والنقل :

١ ـ وسائل الاعلام .

ـ متوسط عدد الصحف اليومية وغير اليومية والمجلات في كل الف شخص من السكان .

ـ عدد أجهزة الراديو العاملة في كل الف شخص .

ـ عدد جهزة التلفزيون العاملة في كل ألف شخص .

٢ ـ البريد والبرق والهاتف :

ـ عدد المشتركين بالهاتف في كل ألف من السكان .

٣ ـ النقل :

ـ عدد السيارات أيا كان نوعها لكل مائة ألف من السكان .

ـ مجموع أطوال الطرق العادية بالكيلو متر موزعة حسب أحوالها معبدة أو ممهدة مقابل كل كيلو متر مربع من مساحة البلاد .

ـ أطوال السكك الحديدية لكل مائة كيلو متر مربع من مساحة البلاد .

لا يخفى أن تبين تلك الشؤون كلهامفيد ولكنه يصعب الحصول عليه • وقد وضع تلك المعايير أناس استندوا الىأحكام القيم التي تتلامح لهم في مجتمعاتهم والى الحاجات التي يستشعرونها في تلك المجتمعات • ثم ان الاحصاءات في بعض تلك المجالات ليست متوافرة دائماً وهي ان توافرت تقريبية وغير دقيقة • ان كميات البروتين والحريرات في مجال التغذية تختلف باختلاف المناطق باردة ومعتدلة وحارة • حتى لو وضعنا مقاييس دقيقة لكل مناخ لتعذر علينا ضبطها • ومع كل ذلك فأمثال تلك الاعتبارات مفيدة لأنها تحمل على التحسين وتحفز على وضع الخطط الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والصحية للنهض بالشعوب •

خاتمة :

كيف ننهي بحثنا نهاية مناسبة ؟ نلقي نظرة عامة على مستويات المعيشة في العالم ولو من بعض الجوانب •

لقد ازداد انتاج السلع في أوربة ازدياداً كبيراً منذ الثورة الصناعية فيها وهذا الغرب الرأسمالي في العصر الحاضر أغنى بلاد العالم حتى سميت مجتمعاته مجتمعات الجدة والسعة والبحبوحة •

وما كان مقصوراً على الأمراء في المتاع والأبهة والخيرات أصبح مبذولا للناس كافة • ولو وازنا بين ما يستهلكه الفلاح الانكليزي والفلاح الفرنسي مثلا قبل قرن وما يستهلكه اليوم أحفاده لوجدنا البون كبيراً •

ثم ان تأميم الطب والضمان الاجتماعي والصحي الى جانب تجويد الغذاء ووفرة المال قد ساعد على النظافة وتحسين الصحة العامة وزيادة أوزان المواليد وأطوال القامات ورفع قيمة الفرد وقوى التضامن بين فئات المجتمع المختلفة • ولكن لتلك المجتمعات عيوباً منها الاسراف والاستهلاك المفرط ومنها صرف مبالغ كبيرة في الصناعات الحربية وتكديس الأسلحة وبيعها من البلاد الفقيرة بيعاً مربحاً ومستغلا • ثم ان الآلية التي تربط الانتاج بالاستهلاك في النظام الرأسمالي تخلق من وراء تقدم التكنولوجيا حاجات جديدة في الاستهلاك يقابله شعور دائم بالحرمان وعدم الرضا في المجتمعات المتقدمة • عدم الرضا هذا

يثوي في أعماق النظام الاقتصادي الرأسمالي لأنه ناشىء عن عدم المساواة • اذ يتجه هذا :لاقتصاد الى تنويع السلع والتفنن في صنع الطريف منها المستظرف والغالي كالسيارات مثلا لعرضها على الأغنياء المثرين فلا يصل اليها الا فئات خاصة من السكان ، هذا الى ازدياد تلوث البيئة الطبيعية من أجواء وتربة وبحار •

ثم ان في المجتمعات الصناعية المتقدمة « جيوبا » من الناس ترزح في الفقر المدقع • قدر بعض الاقتصاديين عددالفقراء في الولايات المتحدة بنحو ثلاثين مليونا • افتقر بعضهم بسبب التفرقة العنصرية وبعض بالمعيشة الزراعية وآخرون مات عائلوهم شبابا •

أما البلاد النامية فيكفي أن نشيرالى قضية عوز القوت فيها والجوع • أظهرت احصاءات منظمة التغذية والزراعة أن مليارا وثلاثمائة مليون من سكان الأرض في هذه البلاد سنة ١٩٨١ مصابون بسوء التغذية المزمن منهم خمسون مليون نسمة على أقل تقدير يموتون من المجاعة • وثمة تقرير يخمن غلة الحصاد في الأرض كلها سنة ١٩٨١ بمقدار ١٦٢٥ر١ مليار طن من الحبوب بزيادة ٢٥٠ مليون طن على غلة السنة السابقة • وأعلنت وزارة الزراعة الأمريكية أن غلة الحبوب فيها بلغت ١٩٦ مليون طن بزيادة ١٦ مليون طن عليها في السنة الفائتة منها ٨ر٧٤ مليون طن من القمح• والسؤال الذي يبادر الذهن فورا ما سبب الجوع والعوز والغلات وفيرة •

كتبت جمعية المستهلكين في جمهورية ألمانيا الاتحادية ما معناه أن أكثر من مليون طن من الغلات الزراعية أتلف تلك السنة في عشرة بلاد هي أعضاء المجموعة الاقتصادية الأوروبية وذلك للحفاظ على الأسعار العالمية • ولم تكذب ذلك الخبر ولا أيدته السلطات المسؤولة في تلك البلاد • وهكذا تغدو مجاعات ملايين الناس وهلاك قسم كبير منهم ذريعة لغنى بعض المتمولين المفرط • هذا وان أكثر من ٩٠٪ من العلماء والتقنيين في العالم يشتغلون لحساب البلاد المتقدمة و ٩٥٪ من نشاطهم موجه في خدمة مصالح هذه البلدان كما أن مبالغ لا تكاد تصدق تنفق كما ذكرنا آنفا في الصناعات الحربية وانتاج آلات الدمار[١٦] •

ان التعاون العادل بين البلاد المتقدمة والبلاد النامية واجب خلقي يقع على كاهل البلاد المتقدمة نحو البلاد التيسبق أن استلفها الغرب ولا يزال يستغلها أسوأ أنواع الاستغلال وهو ضرورة مبرمة في التطور السليم والسلمي البناء لتلافي الأخطار المحدقة • ذلك أن صورةالعالم الحديث توحي بارتباط البلاد جميعها بعضها ببعض، متقدمها ونامبها ،غنيها وفقيرها ، كبيرها وصغيرها ، ارتباطاً حيوياً وثيقاً يظهر أثره كل يوم• فلا بد من التفكير في حلول المشكلات الاقتصادية والعنصرية علىأساس العدالةوالتعاون لكي يتم توازن هذا الكوكب البديع الذي نعيش على ربوعه ألا وهوأمنا الأرض •

* * *

أشرنا في آنف الكلام الى عدم الرضافي المجتمعات الرأسمالية على الرغم من الجدة واليسار والبحبوحة التي يجدونأنفسهم فيها • وذلك بسبب تفاوت الطبقات وكثرة السلع الكمالية وتنوعهاوفضل بعضها على بعض والشعور الدائم بالحرمان بين الطبقاتالدنيا تلقاء الطبقات العليا الراتعة في شتى الخيرات • يندد بعدم الرضا هذا في تلك البلاد الاحصائيالفرنسي المشهور ألفريد سوفي ويطامن مواطنيه مقتضياً اياهم الرضا ذاكراً أنمستوى المعيشة في البلاد النامية الآن يعادل مستوى المعيشة في أوربة قبل مائةوخمسين عاماً وهو في البلاد الرأسمالية كل يوم بارتفاع منسوباً الى مثيله فيالبلاد النامية(١٢) •

ان الرضا عامل نفسي كبيرفي المجتمع.خطأ الاحصائيين أحياناً انهم يريدون أن يعتمدوا على الجانب الكمي في الحياةوحده • الجانب الكيفي ذو شأن كبير أيضاً وان كان الكم والكيف مشتبكين •هل ننسى الحكمة الانجيلية التي تقول : ليس بالخبز وحده يحيا الانسان ؟

فاذا انتبهنا لعامل الرضا هذا وبحثناعن الفئة الراضية التي برضاها تحسب نفسها أنها تعيش في أعلى مستوى وجدناها فئة الصوفية • ان للرضا عندهم مكانة كبيرة • وهم يتناقشون هل الرضامقام من المقامات أو حال من الأحوال • ولكنهم يميزون بين الرضا بالأمور التيلا طاقة لهم في ردها والأمور التي هم مسؤولون فيها • فقد جاء في الرسالةالقشيرية أن الواجب على العبد أن

يرضى بالقضاء الذي أمر بالرضا به اذليس كل ما هو بقضائه يجوز للعبد أو يجب عليه الرضا به كالمعاصي وفنون محن المسلمين ·

* * *

ذكرنا في مستهل البحث شبه المجتمع بالكائن الحي وهو شبه قائم من وجوه متعددة · وبالاستناد الى هذا التقريب تحاكي نكسات المجتمع الأسقام التي تنتاب ذلك الكائن · ويقابل مستوى المعيشة في المجتمع وهو موضوع بحثنا مستوى حياة الفرد · وقد عرضنا ملامح لمستوى المعيشة الجماعي خلال العهود الفائتة ، ثم تطرقنا الى قياسه في العصر الحديث · وورد فيما سبق وصف بعض الأحوال الشاذة كالأوباء التي كانت تجتاح الانسانية أفرادا وجماعات وتفتك بالكثير الجم من بني البشر · الا أننا نشهد أوباء جديدة ليست أقل خطراً ولا أضعف شرراً لكنها من افتئات البشر وتدبيرهم · هي أوباء نازية مسعورة تظهر في الحين بعد الحين والمرحلة تلو المرحلة ، تعتمد على الأسلحة المتطورة المدمرة فتقضي على النساء والشيوخ والأطفال والمشافي والمرافق العامة · ذلك وباء مسؤول عن انتشاره الانسان « المتحضر » المزهو بالصناعة الحديثة المتقدمة الفتاكة · هذا دون الكلام على الأسلحة النووية المكدسة والصواريخ البعيدة المدى العتيدة وهي أشد فتكاً وتدميراً ·

يقدر الخبراء التكاليف الحربية بمليون دولار في الدقيقة الواحدة وبستمائة مليار دولار في العام الواحد · وهذا يعني أن الانسانية ماضية في طريق الضلال المريب ·

ثم ان الأرض تبقى المكان الأول الوحيد الذي يقف عليه الشعب في غضون حياته المادية والفكرية ليحيا حياة طبيعية يسعى الى تحسين مستواها · ولا نتصور مجتمعاً انسانيا يعيش دون أرض · ونحن نشهد في عصرنا كيف تسحب الأراضي بالتدريج ومرحلة بعد مرحلة بشكل من الأشكال اختلاساً أو اجتياحاً من تحت أرجل الشعب الذي هو صاحبها والذي عاش عليها منذ آلاف السنين حتى العصر الحاضر لتعطى لغرباء عنها يحاولون بناء أسطورة رثة هشة الصور تروى في غبش المهد القديم ·

كذلك من أعجب العجائب عندنا في العصر الحاضر أن يطرد شعب من موطنه الأصلي ويشرد تحت كل كوكب ليصار الى تجميع متشردين من كل فج عميق ومن بيئات اجتماعية متفاوتة تجميعاً صنعياً يتجافى عن الوجود الطبيعي • فلا غرو أن يسلك هذا التجمع الصنعي ـ بدافع من الاستعمار قديمه وحديثه وتحت أعين المنظمات العالمية ـ دروب الوحشية والطغيان ليستر ما يمتوره من تفكك ضمني ومن اختلال معيشي ناشز مستند الى معونات اقتصادية جائرة حائرة وكذلك ما هو فيه من كيان طارىء وبيل •

ان دفع العدوان والقضاء على هذه الأوباء ومنع لصوصية الأرض قهراً أو اختلاساً والحفاظ على حقوق السكان الشرعيين هي أول الشروط للتعايش السلمي والتعاون العالمي ولرفع مستوى المعيشة لا في مجتمع واحد صنعي عارض على حساب غيره من المجتمعات بل في المجتمعات كافة

عبد الكريم اليافي



* * *

الهوامش :

١ ـ الدبيقية نسبة الى دبيق بليدة في مصر كانت مشهورة بصنع الثياب •

٢ ـ القوهي نسبة الى قوهستان وكانت تصنع ثيابا رقيقة ناعمة• هذه الأخبار ماخوذة من كتابنا «دراسات اجتماعية ونفسية» •

٣ ـ حلية الاولياء : سيرة عمر بن عبد العزيز •

٤ ـ النشر جمع نشرة وهي الرقية يعالج بها المريض او المجنون وفي بعض الكتب البشر •

٥ ـ عني بتحقيقه والتعليق عليه ونشره ميخاليل عواد •

٦ ـ حققه كوركيس عواد •

٧ ـ لو قال عمارة او منصور تخفي من الحور في ارجائها العين او قال تخفي من الحور في الابهاء والعين لكان اكثر قبولا في هذا العصر لان وصف الغواني بالبقر ولو انسية اصبح متروكا وهذا يدل على تطور الأذواق في اختيار التشبيهات ولكن عمارة حفيد الشاعر الكبير جرير كان يعيش في بادية البصرة ويختلف الى بني العباس وابداوته نجد مثل ذلك التشبيه الذي كان جميلا • كذلك شبه السفن الآلية والذاهبة في نهر دجلة بالبراذين وهو ما الفه في البادية الا ان البرذون وهو يضرب الارض بحوافره اقل رقة من السفينة المنسابة على سطح الماء اذ الماء اقل مقاومة من الارض الجامدة • ولو قال مثل الشواهين لكان اوقع في النفس اذ كان الهواء اقل مقاومة من الماء وحركة الطير اسرع من حركة البرذون والطف ولكنه ربما اراد الشكل والحجم فان البرذون اضخم من الشاهين • ومع ذلك ففي هذه الأبيات على جمالها مجال للمناقشة •

والفقارة في الأصل ما تنضد من عظام الصلب من لدن الكاهل الى العجب وهي هنا على المجاز والأبيات وما بعدها من شعر في وصف بغداد مأخوذ من معجم البلدان وربماكان الأصل في البيت الأخير يعلو فقارتها باعتبار قصر فاعل الفعل يعلو ·

٨و٩ ـ معجم البلدان (مادة بغداد) ·

١٠ـ مطبعة وادي النيل بمصر سنة ١٢٨٦ ·

١١ـ نشم اي ابتدا ويقال نشم في الشر اي اخذ ونشب ·

١٢ـ دار الوليد حمص مع مقدمة للدكتور بدر الدين السباعي عي · وقد جاء في الكتاب صفحة ٢٩ وغرق في دون شهرين ثلاثون امرأة بسبب ذلك والصحيح حرق لما سبق في كتاب ابن المباد من ان الفاعل كان يأمر الوالي باحراقه · وكلام المقريزي تلخيص لما جاء في كتاب « الافادة والاعتبار »من ذكر تلك المجاعة ·

١٣ـ A. Demangeon, Problèmes de Géographie humaine, pp. 44-45.

١٤ـ ارنست انغل Ernst Engel التصادي الماني (١٨٢١ـ ١٨٩٦) درس نفقات الاسر في بلجيكا وانتهى الى اربع قضايا :

١ ـ كلما زاد الدخل تزيد النفقة على الغذاء زيادةمطلقة ولكنها تنقص بنسبتها الى المجموع ·

٢ ـ مهما تغير الدخل يبقى نسبة المصروف على اللباس ثابتا تقريبا ·

٣ ـ نسبة النفقة على المسكن والوقود والاضاءة تبقى نفسها مهما تبدل الدخل ·

٤ ـ كلما زاد الدخل زادت النفقات في سبل اخرى غيرما تقدم ·

وقد اكدت الدراسات الحديثة القانون الاول والرابع اما الثاني والثالث فربما كانا صحيحين في زمن انغل ولكنهما ليسا عامين ·

والملاحظ في مستوى المعيشة انه كلما نقصت النفقة على الغذاء نقصانا نسبيا في مجموع الدخل دل ذلك على الرفاهية والبحبوحة ·

١٥ـ United Nations, International Definition and Measurment of Levels of Living, E/CN. 3/270/Rev, 1, E/CN. 5/353, Sales No. 61,1V 7. New York, 1961.

١٦ـ انظر ايضا كتاب « كيف يموت النصف الآخر من العالم »تأليف سوزان جورج وترجمة كمال خوري وهو من منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي دمشق ١٩٨١ ·

١٧ـ Alfred Sauvy, Mythologie de notre temps, Payot, Paris, 1965.



من مواعظ التراث

جاء في كتاب « الغيث المسجم في شرح لامية العجم » للشيخ صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي ج ١ ص ٤٥ ٤٦ « (رجع القول الى الرأي) لما استولى الاسكندر على ملك فارس كتب الى ارسطو ياخذ رأيه في ذلك • فكتب اليه أن توزع مملكتهم بينهم • وكل من وليته ناحية سمه بالملك وأفرده بملك ناحيته واعقد التاج على رأسه وان صغر ملكه فان المسمى بالملك لا يخضع لغيره ولا ينشب في ذلك أن يقع بينهم تغالب على الملك فيعود حربهم لك حرباً بينهم • فان دنوت منهم دانوا لك ، وان نايت تعززوا بك• وفي ذلك شاغل لهم عنك وأمان لاحداثهم بعدك شيئاً • فلما بلغ الاسكندر ذلك علم انه الصواب ، وفرق القوم في الممالك ، فسموا ملوك الطوائف • فيقال : انهم لم يزالوا براي ارسطو مختلفين اربعمائة سنة لم ينتظم لهم أمر • »

أو ليس هذه خطة الاستعمار والطغيان منذ قديم الأزمان ؟ !

الاشتقاق

صلاح الدين الزعبلاوي

في اللغة فصول تشابكت أواصرها وتوشجت عراها ، وكان بينها رحماً ماسة . فانت اذا عرضت لمسالة في احدهااصارتك الحاجة الى أن تذكي العين على ما يتصل بها من البحث في فصول من دوحتها ، فتجعله منك على بال وذكر ، ليبرح به خفاء ما عرضت له فينزاح غموضه وتحل رموزه .

من هذه الفصول فصل عقدته في هذه المجلة حول (نشوء اللغات) وآخر عقدته فيها حول (تدرج المعاني) . وهذا فصل في (الاشتقاق) يناط بهما وينمى اليهما . فاذا انتظم عقد هذه الفصول ،وقد اشتبكت أسبابها وتمكنت أواصيها ، كان بعضها ذريعة الى جلاء ما قد يستغلق في بعضها الآخر ، وسلّماً الى فك مشكله ، وسبباً الى ايضاح منهاجه واستبانة وجهه .

وأنت اذا تأملت فصلنا هذا في (الاشتقاق) عرفت قرابة ما بينه وبين الفصلين السابقين . في غير كلفة أو عسر أو عناء .

* * *

ذهب الأئمة الى أنه لا بد للكلم في كل مادة لغوية أن يشتق بعضها من بعض فترد الى جنس من المعنى يعد أصلا لما يشتق منها جميعاً . فالاشتقاق نزع لفظ من لفظ ، ولو مجازاً ، بشرط مناسبتهما في المعنى ، واتفاقهما في الحروف الأصلية

وترتيبها ، ومغايرتهما في الصيغة حقيقة أو تقديراً • وهكذا تشترك مفردات كل مادة لغوية في حروفها الثلاثة وترتيبها ،وتلتقي على معنى يشملها • ثم يفرد كل منها بصيغة ومبنى ودلالة خاصة • وقدأسموا هذا النوع من الاشتقاق، الاشتقاق الصغير • وبحث الاشتقاق كثير من الأئمة المتقدمين كالأصمعي وقطرب وأبي الحسن الأخفش والمبرد وابن خالويه • وبرع فيه أبو بكر بن دريد في كتابه (الاشتقاق)، وأوغل فيه أحمد ابن فارس في كتابيه (فقه اللغة) المعروف بالصاحبي ، و (مقاييس اللغة) •

قال ابن فارس في فقه اللغة : (أجمع أهل اللغة ، الا من شذ عنهم ، أن للغة العرب قياساً ، وأن العرب تشتق بعض الكلام من بعض ، وأن اسم الجن مشتق من الاجتنان ، وأن الجيم والنون تدلان أبداً على الستر • تقول العرب للدرع جنة • وأجنه الليل • وهذا جنين ، أي هو في بطن أمه أو مقبور • وأن الأنس من الظهور ، يقولون : آنست الشيء أبصرته • وعلى هذا سائر كلام العرب ، علم ذلك من علم ، وجهله من جهل/٣٣) •

هذا وقد جعل الأئمة للاشتقاق نوعين آخرين هما الكبير والأكبر • فاذا كان شرط الاشتقاق الصغير ، في مشهور التسمية ، أن يكون بين اللفظين اتفاق في الحروف الأصول وترتيبها وتناسب في المعنى كضرب وضارب ومضروب من الضرب ، فشرط الاشتقاق الكبير أن يكون بين اللفظين أو الألفاظ اتفاق في الحروف دون ترتيبها ، ككمل وملك ولكم ، أما الاشتقاق الأكبر فحده أن يكون بين اللفظين أو الألفاظ اتفاق في بعض الحروف وتقارب في الباقي • وقد جعلوا التقارب في مخرج الحروف خاصة وفي صفتها ، كجبل وجبر ، وحلف وحرف ، وحمس وحمش • ومنهم من أسقط ما شرطوه من التقارب فمثلوا له بفلق وفلي ، ورصّ ورصف •

وتردُّ فكرة الاشتقاق الكبير الى الامام الخليل بن أحمد وقد بحثه أبو علي الفارسي واتسع فيه تلميذه أبو الفتح ابن جني صاحب الخصائص ، وتبعهما في ذلك الحاتمي ، والسكاكي صاحب المفتاح ، وابن الأثير صاحب المثل السائر • وقد عرض هؤلاء للاشتقاق الأكبر وافتن فيه الحاتمي خاصة •

وقد قصرنا الكلام في فصلنا هذا على الاشتقاق الصغير ، وهو ما يراد بالاشتقاق عند الاطلاق • واليه تنتهي شعاب البحث عامة ، وهو أصله وأرومته ومورده • فلا بد اذاً من احصاء مسائله وجمع أشتاته واستقراء دقائقه في هذا الفصل ، والاستصباح بضوء ذلك في خوض عباب الاشتقاق الكبير والاشتقاق الأكبر والغوص على أسرارهما في فصل آت ، ان شاء الله •

هذا وأجدر ما ينبغي أن نجري الكلام فيه من مسائل الاشتقاق الصغير ، وأحرى أن نستنفد بعض الوسع في بحثه :

١ ـ ما يطرد اشتقاقه فيكون على قياس ،وما لا يطرد فيعول فيه على السماع •
٢ ـ اشتقاق الأفعال من أسماء الأعيان •
٣ ـ الاشتقاق من اسم العين المشتق أيجري على لفظ المشتق ام يبني على أصله •
٤ ـ أوجه القولين وأسلمهما من النقد ، في اشتقاق الفعل من المصدر أو المصدر من الفعل •
٥ ـ ما يعترض رد المادة اللغوية الى أصل واحد أو يحول دون الاهتداء اليه •
٦ ـ الحكم في أصل اللفظ أعربي هو أم دخيل •
٧ ـ اشتقاق العربي من المعرب •

وقصارانا أن نجمع اليدين على تمحيص كل مسألة من هذه المسائل فنبلو أمرها ونخبر حالها ونخلص من بحثها ونحن أبصر بدخائلها وأعلم بمطاويها •

وحسبنا في ذلك أن نقتصر على قدر ما نري به الطريقة ونقف على المنهاج ، والا فللقول في ذلك مجال واسع ومذهب فسيح • فاذا سمت بالقارىء همة الى ما وراء ذلك أو نازعته رغبة ، اقتفى فيه هذا الأثر فوجد السبيل مسلوكاً والطريق موطأ فسعى سعيه الى الاستزادة لتكتمل في ذلك آلته وتجتمع أداته •

١ ـ ما يطّرد اشتقاقه ومالا يطّرد

المشتق قد يطرد اشتقاقه كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وأفعل التفضيل وظرفي الزمان والمكان واسم الآلة • وقد لا يطرد كالقارورة فانها مشتقة من القرار •

هذا ما جاء في (كشاف اصطلاحات الفنون ـ ١/ ٨٤٥) للتهانوي • وعندي أن ما قصده التهانوي بنصه على اطراد الاشتقاق في الصفة المشبهة ، هو غلبة الاشتقاق في بعض صيغها من أفعال لازمة مخصوصة • والا فليس لنا أن نأتي بوصف على فَعْل أو فَعَل أو فَعْلان أو أفعل مثلا، دون أن يكون قد سمع عن العرب. وكل ما أطلقوا القياس فيه هو العدول بالصفة المشبهة الى صيغة (فاعل) ، كلما أريد بها التجدد والحدوث كقولك حاسن في حسن وعاف في عفيف ومائت في ميت وضائق في ضيق ، ومارض وجائد في مريض وجواد ، كما فصله الزمخشري في المفصل ، والرضي في شرح الشافية •

وذهب بعضهم الى قياس (فعيل)صفة مشبهة كما أشار اليه الشيخ محمد الخضر حسين في كتابه (القياس) وعقب على ذلك فقال : (وينبغي أن يقيد هذا المذهب بالمعاني التي يراد منها الثبوت ولم يدر كيف تكلم فيها العرب بالاسم الدال على الذات وصفتها • وبهذا المذهب تستوفي الأفعال صفاتها المشبهة) • قلت على أن يشتق فعيل هذا من (فَعُلَ) • فقد استدل ب (حبيب) صفة مشبهة على أن فعله (حَبُبَ) فقال ابن يعيش في شرح المفصل (وفعيل بابه فعل كظريف من ظرف وكريم من كرم) وقال الرضي (الغالب في فَعُل : فعيل) • ويعني هذا أنه كلما جاء(فَعُلَ) فالأصل في صفته ، ما لم تسمع ، (فعيل) • والأصل في (فعيل) أن يكون فعله ، ما لم يسمع ، (فعل) ككرم •

وذهب أبو البقاء صاحب الكليات الى ما وراء ذلك فقال (الصفة المشبهة تجيء أبداً من لازم فاذا أريد اشتقاقها من المتعدي يجعل لازماً بمنزلة فعل الغريزة وذلك بالنقل الى ـ فعل ، بالضم ، ثم يشتق منه ، كما في رحيم وفقير ورفيع/٢٢٠) • وجاء في عدد نيسان(١٩٥٥) من مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق (مجلة مجمع اللغة العربية) عما أقره المجمع القاهري في مؤتمره : (كان الأستاذ أنيس المقدسي عضو المجمع من لبنان ، طلب اضافة كلمة ـ الرتابة ـ الى المعجم بمعنى الثبات والاستقرار والاستمرار فيما يقابل التعبير العصري : روتين • وقد رأت لجنة الأصول جواز استعمال هذه الصيغة ، بناء على جواز تحويل كل فعل لافادة المدح أو الذم أو الالتحاق بالغرائز • وعلى هذا يكون

ـ الرتابة ـ مصدراً قياسياً لفَعُل ، طوعاً لقرار المجمع في تكملة مادة لغوية . وبعد المناقشة أقر المؤتمر الاقتراح المعروض عليه) . واذا كان هناك من ذهب الى قياس فعيل بمعنى فاعل ، فقد أقر بعضهم قياس فعيل من متعد بمعنى المفعول . قال السيوطي في الهمع : (فورد المفعول على فَعَل وعلى فَعْل .. وعلى فعيل كقتيل وصريع . وقاسه بعضهم، أي قاس فعيلا ـ فيما ليس له فعيل بمعنى فاعل ، نقله في التسهيل .. والقيد المذكور للقياس نبه عليه أبو حيان، ولا بد منه). وقد أخذ المجمع القاهري بهذا ، والرأي في ذلك وجيه على أن (فعيلا) هذا ليس صفة مشبهة .

واشتقاق صيغ المبالغة لاسم الفاعل من الفعل المتعدي الثلاثي ، لا يطرد في الأصل . على أن من الأئمة من ذهب الى قياسه في خمسة أوزان هي : فعّال ومفعال وفعول وفعيل وفَعِل . تقول ضراب ومضراب وضروب وضريب وضرِب . أو في الثلاثة الأولى وحدها . جاء ذلك عن الامام عبد الله بن عبد الرحمن الدنوشري الشافعي في حواشي (يس) على التصريح . وليس هنا موضع تفصيل القول فيه . وكثر القول بصحة القياس في (فعّال) خاصة فأخذ به مجمع اللغة العربية القاهري .

وقد كثر اشتقاق (المفعلة) من أسماء الأعيان للمكان الذي يكثر فيه العين ، كقولهم : أرض مأسدة ومسبعة ومثورة اذا كثر فيها الأسد أو السبع أو الثور . وظاهر كلام سيبويه في الكتاب (٢/٢٤٩) الأخذ بقياسه . وقال ابن سيده في المخصص (١٦/٧٤) : (ومكان موعلة كثير الوعول ، ومغدرة كثير الغدر، وهي الوعول المسنة ، مطرد عند أبي الحسن) . وقد أخذ المجمع القاهري بقياسه فقال في مجلته (٢/٣٥) :(تصاغ مفعلة قياساً من أسماء الأعيان الثلاثية الأصول للمكان الذي تكثر فيه هذه الأعيان سواء أكانت من الحيوان أم من النبات أم من الجماد) .

* * *

واذا عرضنا للمزيد من الثلاثي كأفعل وفعل وفاعل وتفاعل وانفعل وافتعل وتفعل واستفعل فقد خص أئمة الصرف كلاً بدلالات لكنهم كادوا يجمعون على أنها لا تطرد .

وقد استثنى بعضهم (أفعل) فذهب الى أن دخول الهمزة على (فعل) اللازم ليتعدى الى مفعول ، قياس كسهر وأسهره • فاذا كان متعدياً الى واحد فدخول الهمزة عليه سماع نحو لبس الثوب وألبسه اياه • ومنهم من جعل هذا قياساً أيضاً • بل ذهب الأخفش الى قياس دخول الهمزة على المتعدي الى اثنين لتعديته الى ثلاثة •

واذا كان الرضي قد قال في شرح الشافية (١/٨١) : (فليس لك أن تقول من ظرف أظرف) فقد قال ابن هشام في المغني (٢/١١٣) : (وقيل النقل بالهمزة سماعي • وقيل قياسي في القاصر والمتعدي الى واحد • والحق أنه قياسي في القاصر وسماعي في غيره ، وهو ظاهر مذهب سيبويه) • والقاصر هو اللازم • وقد أقر المجمع القاهري تعدية اللازم بالهمزة •

ومن قبيل ما عدّاه الكتاب بهمزة النقل(أضفى) • فانت تقول (سبغ) و (ضفا) بمعنى تم وطال فعلين لازمين • ومنه ثوب سابغ ضاف ، ونعمة سابغة ضافية • وتقول (أسبغه) على التعدي ، ولا تقول (اضفاه)كما اشتهر على السنة الكتاب الا ان تقر القياس في ادخال الهمزة للنقل ، لأن السماع لم يرد به •

والغريب أن الأستاذ محمد العدناني قد ذهب في معجمه (الأخطاء الشائعة) الى عيب قول القائل (أضفى عليه جلالا)وجعل صوابه (أكسبه جلالا) • والطريف حقاً أن الكثرة على انكار (أكسبه) في السماع أيضاً • قال الزمخشري في الأساس : (وكسب المال •• وكسبته مالاً فكسبه •• ولا يقال أكسبته) • وقال صاحب المصباح : (كلهم يقول كسبك فلان خيراً الا ابن الأعرابي فانه يقول أكسبك بالألف) • وهكذا ينكر العدناني (أضفاه) قياساً ، وقد أقر في مقدمة معجمه هذا القياس •

وقد ذهب بعضهم الى قياس(انفعل) لافادة المطاوعة فاشترط مجيئه من فعل ثلاثي متعد يتصور فيه العلاج والتأثير نحو فتحته فانفتح وقسته فانقاس • وأخذ بهذا المجمع القاهري ،وشرط ألا يكون فاء الفعل واواً أو لاماً أو نوناً أو راء ، والا كان القياس فيه افتعل •• واعترض الشيخ طاهر خيرالله في (المنهاج السوي) فقال (ولا نجد بنى الحصن فانبنى ، مع ما فيه من العلاج) ، كما اعترض الدكتور مصطفى جواد فأبى (المطاوعة) أصلا • وقال في كتابه (المباحث اللغوية في العراق) : (أما انفعل وما جرى مجراه من الأفعال

المزعوم أنها للمطاوعة فهي في الحقيقة لرغبة الفاعل في الفعل أو ميله الطبيعي أو شبه ميله اليه ، من غير تأثير من الخارج) وأردف : (ولذلك لا يقتصر الفعل على المتعدي ولا يكون له صلة بالثلاثي أحياناً ، مثل : انكدر ٠ وفي القرآن الكريم في سورة التكوير : ٠٠٠ واذا النجوم انكدرت ٠٠ ومعنى انكدرت انقضت ، ومعنى الانكدار الاسراع والانقضاض ، ولا ثلاثي له ٠٠) ٠ وهو فيما مثل به سديد الرأي ٠ فليس كل ما أتى من هذه الزنة كان بالضرورة مطاوعاً لمتعد ثلاثي ، بل ليس لكل متعد ثلاثي ذي علاج مطاوع من (انفعل) ٠ فأنت تقول داسه ولا تقول انداس وتقول ضربه وجرحه وذبحه ولا تقول انضرب وانجرح وانذبح ٠ ولا بد للقياس من ضابط جامع مانع كما يقولون ٠

ولا خلاف في أن (افتعل) سماعي ٠ فليس لك أن تصوغ (افتعل) من فعل مجرد وتأتي به على ما يوافق هذا الفعل تعدية أو لزوماً ٠ ما لم يرد به سماع ٠ ومن ثم لحنوا قول القائل (احتار)وتسمح به بعض المحدثين كالشيخ مصطفى الغلاييني ٠ وأبيناه نحن حين لم يسنده سماع أو يسعفه قياس معروف ٠

واجتهد الشيخ ظاهر في (المنهاج السوي) في وضع قياس لـ (افتعل) ٠ وكان مما اشترطه ضابطاً أن يكون الفعل مما يتعمده العاقل عقلاً أو ارادة ٠ فاذا صح هذا ألزمك القياس أن تمنع (افتعل) من (حار وخشي) ، ومن (سقم ومرض) ٠ اذ لا يتأتى أن يتعمد العاقل فعل هذه الأفعال عادة ٠

ومما ينبغي استدراكه على هذا الضابط التنبيه على أن القصد بمعنى الفعل دلالته الأصلية ، لا ما تشعب عنها او تفرع عليها ٠ فاذا سأل سائل كيف امتنع (افتعل) من (مرض) وجاء من (عل) فقيل (اعتل)،اجيب بان لـ (عل) دلالات ثلاثا هي التكرار والمتابعة ، ثم العائق يشغل صاحبه عن أمره ،ثم الضعف والمرض ، كما فصّله صاحب المقاييس ٠ ولكن أي هذه الدلالات الجذر والأرومة ؟

جعل الجوهري في صحاحه التكرار والمتابعة الأصل ، فقال : (التعليل سقي بعد سقي وجني الثمرة مرة بعد أخرى ،وعل الضارب المضروب اذا تابع عليه الضرب). وأردف : (والعلة المرض وحدث يشغل صاحبه عن وجهه ، كأن تلك العلة

صارت شغلا ثانياً منعه عن شغله الأول)وتابع قوله (واعتل عليه بعلة اذا اعتاقه عن أمر) • فاذا اطمأن الأمر على هذا ،وكان المعنى الأول هو التكرار والمتابعة ، لم يتوجه على الضابط الذي أتى بـهالشيخ عيب أو نقد •

وأورد الشيخ لاشتقاق (افتعل)ضوابط أخرى ، لا يتسع المقام لبسطها • ولا مناص من استقصاءالبحث فيها ليقطعفي المسألة بيقين جازم •

* * *

غير أن ابن فارس لم يجز في هذاقياساً لم يقسه العرب ، ولا قولا لم يقولوه • وفي ذلك حجر للغة عن التوالدوالاتساع ، وقصر لخطاها عن المضي في المؤاتاة والنماء • فاذا كان علماء الصرفقد آثروا الاستمساك بالوضع رعاية للأصل وتعلقاً به وحياطة له ، كما فعلابن فارس ، فقد يتفق أن يقتاد الاستقراء الى قياس لم ينبه عليه الأئمة كما أسلفنا، أو يتفق أن تتجاوز ملكة الأدباء المتمكنين هذا الحد بعفو الخاطر كلما ألجأت الىذلك حاجة في الاستعمال أو دفعت اليه قوة الأداء فتصطفي اللفظ الذي يقعموقعه المرتجى ويصير الى مستقره المطمئن • والقريحة المطبوعة انما تتدفقبمثله قصد احكام الأداء ولو خالف الأصل المعروف • فانظر الى ما قاله أبو محمدعبد الله بن سنان الخفاجي المتوفى (٤٦٦) هـ • في كتابه (سر الفصاحة/ ٦٢) : (وقد يكون التأليفالمختار في اللفظة على جهة الاشتقاق ، فيحسن أيضاً كلذلك) • وأوضح مذهبه فقال : (ومثال لذلك مما يختار قول أبي القاسم الحسين بن علي المغربي في بعض رسائله : ورعوا هشيماً تأنفت روضه ، فان : تأنفت ،كلمة لا خفاء بحسنها لوقوعها الموقع الذي ذكرته) • وليس في اللغة ـ تأنفت ـ ولعل المغربي قد تصور : تنزه ، فأتى بتأنف، طبعاً وسلاسة • قال ابن القوطيةفي كتابه (الأفعال) : (وأنفت من الشيء أنفاً وأنفة : غضبت ، وأيضاً تنزهت عنه) •

وأورد الخفاجي مثالا آخر فقال : (وكذلك قول أبي الطيب المتنبي :

اذا سارت الأحداج فوق نباته   تفاوح مسك الغانيات ورنده

فان تفاوح كلمة في غاية الحسن •وقد قيل ان أبا الطيب أول من نطق بها

على هذا المثال ، وان وزير كافور الاخشيدي سمع شاعراً نظمها بعد أبي الطيب ، فقال : (أخذتموها) .

وهكذا قبل (تأنف) من المغربي ،واستحسن (تفاوح) من المتنبي ، ولو لم يسمعا أو يكونا على قياس معروف ،لوقوع اللفظين موقعهما المختار في الأداء، وانهما لم يخرجا في الاشتقاق عما ألف وقالته العرب من أمثالهما في أفعال أخرى. أفليس يتأتى أن يدخل هذان في قياس لوابتغينا لصيغتيهما مثل هذا القياس ، ببحث وتلطف واستقراء . هذا و (الحدج) بالكسر الحمل ومركب من مراكب النساء أيضاً وهو مثل المحفة ، والجمع حدوج ، وأحداج كما جاء في بيت المتنبي.

٢ ـ اشتقاق الأفعال من اسماء الأعيان

جرى العرب على اشتقاق الأفعال من أسماء الأعيان . فاذا كان اسم العين ثلاثياً مجرداً نزع منه فعل ثلاثي يشاكله في الأحرف وترتيبها ، كقولهم : رأسه اذا ضرب رأسه ، وكبده ودمغه وأذنه وأنفه ونابه ومعده ، اذا أصاب ما سمي بهذه الأحرف من الأعضاء . ومن ذلك رآه اذا أصاب رئته .

وقالوا : حصاه اذا ضربه بالحصى ،ودبره تلا دبره ، وحنك الدابة اذا جعل الرسن في حنكها . وأسد الرجل اذا أشبه الأسد ، وتاس الجدي اذا صار كالتيس.

وقالوا عسله اذا جعل فيه العسل فعلا أو مجازاً ـ ففي الحديث : (اذا أراد الله بعبد خيراً عسله) . وقال صاحب النهاية : (العسل طيب الثناء مأخوذ من العسل) .

وفي النهاية ايضا : (يقال بدر الغلام اذاتم واستدار تشبيها بالبدر في تمامه وكماله). وقال الراغب في مفرداته (.. والاقرب عندي أن يجعل البدر أصلا في الباب ، ثم تعتبر معانيه التي تظهر منه ، فيقال تارة بدر كذا اي طلع طلوع البدر) .

واذا كان الاسم رباعياً مجرداً نزع منه فعل رباعي يماثله في الأحرف وترتيبها أيضاً كقولهم : ثعلب الرجل اذا راغ ،وطحلب الماء اذا علاه الطحلب .

واذا كان الاسم ثلاثياً أو رباعياً مزيداً حذفوا منه الزائد حتى يعود ثلاثياً أو رباعياً في مثل أحرفه الأصلية وترتيبها. فقد قيل من الثلاثي المزيد : حنأ لحيته

اذا خضبها بالحناء · لكنهم قالوا : حنأها بالتشديد أيضاً · وقالوا أركت الابل تأرك اذا لزمت الأراك · والأراك: شجر من الحمض يستاك بقضبانه ، الواحدة أراكة ·

وقيل من الرباعي المزيد : قرطس الرامي اذا أصاب القرطاس أي الغرض· على أنهم قالوا اشتقاقاً من الثلاثي أيضاً: تأسد واستأسد (من الأسد) وفي الاشتقاق لابن دريد : (تليث الرجل اذا تشبه بالليث في جرأته واقدامه)· وفلان يتمزن على قومه أي يتفضل عليهم ، من المزنة وهي السحابة ·

وقالوا تأبل اذا اتخذ الابل ، وتأرض اذا لصق بالأرض ، وتخشب صار كالخشب ، وهكذا تحجر من الحجر واحتجر من الحجرة ·

وكثر استفعل من الثلاثي كاستفيل واستنوق واستتيس واستنسر واستذأب واستجمل ·

وكثر أفعل اذا دخل في الشيء كأعضب وأصحر وأسهل وأبحر وأبر وأغرب وأعرق ·· وقد اقتاد المجمع القاهري هذه الكثرة من اشتقاق الأفعال من أسماء الأعيان الى اجازة هذا الاشتقاق حين الحاجة · فجاء في مجلته (١/٢٣٦) : (اشتق العرب كثيراً من أسماء الأعيان ،والمجمع يجيز هذا الاشتقاق للضرورة في العلوم) ·

٣ ـ الاشتقاق من اسم العين المشتق

قالوا : (المنكب) وزان مجلس لمجمع رأس العضد والكتف ، فجاء اسماً للعضو ، ثم اشتق منه فقيل (تنكب القوس) اذا ألقاها على منكبه ، كما قيل (تأبط الشيء) اذا جعله تحت ابطه ·ف (تنكب) بهذا المعنى دل على المنكب ولم يشتق من لفظه ، وهو حين انطوى على هذه الدلالة غاير معناه في الأصل ، فتنكبه يعني تجنبه ·

وكما قيل من (المنكب) تنكب فدل على معناه ولم يشتق من لفظه ، قيل منه (نكب) أيضاً ، فجرى هذا المجرى · ففي المصباح : (ونكب على القوم نكابة بالكسر فهو منكب مثل مجلس ، وهو عون العريف ، مأخوذ من منكب الشخص ،

وهو مجتمع رأس العضد والكتف لأنه يعتمد عليه • وتنكبت القوس ألقيتها على المنكب) • وجاء (المنطقة) لما يشدعلى الوسط • واشتق منه فعل فقيل (نطقته فتنطق) كما في الصحاح • كمااشتق منه (تمنطق وانتطق) كما في اللسان • وهكذا اشتق (نطق وتنطق وانتطق) من المنطقة فناسب الفعل معنى المشتق ولم يوافقه لفظاً • واشتق منها(تمنطق) فناسب المشتق معنى ولفظاً •

وجاء (تمدرع وتمندل) من المدرعة والمنديل على تمفعل، كما جاء (تدرع وتندل) على تفعل • فاعتد الصحاح(تمفعل) شاذاً و (تفعل) هو القياس• فدل هذا على أن الأصل في الاشتقاق من اسم العين المشتق اسقاط الزيادة • وأيد ذلك الرضي في شرح الشافية فاعتد (تمدرع وتمسكن وتمندل وتمغفر) قليل الاستعمال وأنه على توهم أصالة الميم فقال (والمشهور الفصيح تدرع وتسكن وتندل وتغفر) •

ولكن لِم آثر الأئمة (تدرع) على(تمدرع) ؟ أقول قد ورد السماع باثبات الزيادة وهو الأصل ، كما جاء بحذفها ،وهو خلافه • فآثروا الأصل والقياس • ولكن قد تكون ثمة دواع لغوية توجبمخالفة الأصل والأخذ بالاستعمال ، لأن العمل بخاصة اللغة أولى من الانقيادلمنطق القياس • ومن ثم قال الباحثون في علم اللغة الحديث : قد يوجب الاستعمالفي اللسان ما لا يسعه الوضع • وقد انتحى أئمة النحو هذا السمت ولم يغادروه حين قالوا (السماع يبطل القياس) • وهو ما قاله ابن جني في (المنصف) •فاذا أجازوهما آثروا السماع على القياس •

وعندي أن قولك (تمدرع) باثبات الزيادة أدنى الى التعلق بالمعنى والحياطة له من قولك (تدرع) بحذفها ، ولوورد السماع بهما وكان الثاني هو الأصل. ذلك أن الاستعمال يقتضي الأخذ بالزيادة مادامت ذات دلالة، كلما أوقع اغفالها اللبس. فانظر الى ما قاله ابن جني في الخصائص(١/٢٣٦ • ط ـ ١٩١٣) : (وعليه جاء تمسكن وتمدرع وتمنطق وتمندل وتمخرق ، وتمسلم أي صار مسلماً •• فتحملوا ما فيه تبقية الزائد مع الأصل في حال الاشتقاق ، كل ذلك توفية للمعنى وحراسة له ودلالة عليه) • وأردف :(ألا تراهم اذا قالوا تدرع وتسكن ، وان كانت اقوى اللغتين عند أصحابنا ، فقدعرضوا أنفسهم لئلا يعرف غرضهم ،

أمن الدرع والسكن ، أم من المدرعة والمسكنة ، وكذلك بقية الباب) • والا فهل نؤثر (تسلم) على (تمسلم) اذا أضحى (مسلماً) ؟

واذا صح أنهم حرصوا على ابقاء الزيادة رعاية للمعنى وتبييناً له ودرأ للبس كما ذهب اليه ابن جني ، فقد بطل القول بأنهم فعلوه على توهم أصالة الميم كما ذكره الرضي وانتحاه كثير من الأئمة •

٤ ـ اشتقاق الفعل من المصدر

تصور الأئمة اشتقاق الأفعال من المصادر كما قدروا انتزاعها من أسماء الأعيان ، كما أوضحناه • لكنه اذا أمكن أن يرد الفعل الى اسم العين والمصدر ردوه الى المصدر • قال ابن جني في الخصائص (٤٣٣/٢) : (اشتقاق العرب من الجواهر قليل جداً والأكثر من المصدر) • وقال السيوطي في المزهر (٢٠٣/١ ـ ط • المكتبة الأزهرية) :(والتاسع كون الأصل جوهراً والآخر عرضاً لا يصلح للمصدرية ولا شأنه أن يشتق منه ، فان الرد الى الجوهر حينئذ أولى لأنه الأسبق ، فان كان مصدراً تعين الرد اليه لأن اشتقاق العرب من الجوهر قليل جداً والأكثر من المصادر) •

ولكن هل يعني ذهاب الأئمة الى أن العربية قد اشتقت أفعالها من المصادر ما وجدت لأنها الأصل لديهم ، والاشتقاق منها كثير ، والا فمن الجواهر والاشتقاق منها قليل ، أقول هل يعني ذلك أنهم قالوا بسبق المصادر ، وهي أسماء للمعاني ، للجواهر وهي أسماء للأعيان ، في الوضع ؟

هذا ما بدا للدكتور صبحي الصالح في كتابه (دراسات في فقه اللغة) ، فبيّن انه ليس من الطبيعي سبق أسماء المعاني اسماء الأعيان ، كما ذهب اليه الأئمة ، وان الصواب هو العكس ، وقال : (ان البداهة تقضي بوجود أسماء الأعيان المشاهدة المرئية التي تناولتها الحواس قبل اسماء المعاني • لذلك كانت الاعيان ، هي أصل الاشتقاق دون المصادر •• كيف وقد امتلأت معاجمنا وكتبنا اللغوية بما لا يحصى من الجواهر التي تفرعت عنها الصفات والاحوال والمصادر والافعال /١٩٩) •

والذي عندي أن الأئمة لم يقولوا بسبق أسماء المعاني أسماء الأعيان • فاذا كانوا قد آثروا المصادر على الجواهر في كونها أصلا للاشتقاق ، فلم يسبق الى

اعتقادهم أن المصادر قد وضعت قبل أسماء الجواهر البتة . وهذا حالهم حين قالوا الاسم أسبق من الفعل اذ لم يدر بخلدهم أو يقع في ظنهم أن الأسماء تقدمت الأفعال في الزمان . فانظر الى ما قاله ابن جني (١/ ٤٣٢ . ط ـ ١٩١٣) : (فكيف يجوز أن يقصد سبق الاسم للفعل في الزمان ، وقد رأيت الاسم مشتقاً منه ، كاشتقاق قائم من قام ، ورتبة المشتق منه أن يكون أسبق من المشتق نفسه) . وأردف (وأيضاً فالمصدر مشتق من الجوهر كالنبات من النبت ، وكالاستحجار من الحجر ، وكلاهما اسم) .

فاتضح بذلك أن المصدر ، وهو أصل اشتقاق الفعل عند البصريين ، قد اشتق نفسه من الجوهر فالذي أراده الأئمة وعنوه اذاً أنه اذا قام للفعل مصدر وجوهر كان اشتقاقه من المصدر (فالمصدر ألصق به من حيث بناؤه وما يعتريه ويعترضه من الاتباع ابدالا وقلباً واعلالا) . ولا يمنع هذا أن يكون اشتقاق المصدر نفسه من الجوهر في الأصل . ومن عمد من الأئمة الى التعويل على (الزمان) وكان ملحظه (نشوئياً) نبه على أن (الجواهر) وهي أسماء الأعيان عند المتأخرين ، هي المتقدمة ، وأن (الأفعال وما يتصل بها من أسماء المعاني) هي المتأخرة . ذلك ما ذهب اليه السكاكي في كتابه (مفتاح العلوم) ، حين جعل الكلم المستقرأة نوعين . الأول ما (يشهد التأمل بتقدمه في باب الاعتبار والثاني ما جاء (بخلاف ذلك) وهو المتخلف . وقد سلك في المتقدم (الجوامد) وهي الجواهر ، وسلك في المتخلف (الأفعال وما يتصل بها من الأسماء) أسماء المعاني والصفات . وليس هذا حسب بل أكد ان أكثر ما يتصل بالأفعال من الأسماء ، انما هو فرع على الأفعال . وأردف (الا المصدر عند أصحابنا البصريين رحمهم الله/ ١٤) فانهم يعتدون الفعل فرعاً عليه . لكنه لم يشايعهم فيما انتحوه وقرروه كما سنراه .

* * *

والأئمة في صلة الفعل بالمصدر من حيث الاشتقاق ، على خلاف . فقد أكد الكوفيون أن الفعل أصل والمصدر فرع . وقطع البصريون بخلاف ذلك لكنهم اختلفوا في الصفات فمنهم من رد اشتقاقها الى الفعل ، كما فعل ابن جني ، ومنهم من عزاها الى المصدر ، شأنها شأن الفعل . قال سيبويه في الكتاب (١/ ١) : (وأما الفعل فأمثلته أخذت من لفظ أحداث الأسماء ... والأحداث نحو الضرب والقتل

والحمد ..) وأيد ابن الأنباري في كتابه (الانصاف في مسائل الخلاف) مذهب البصريين .

وقال بقول البصريين كثير من المحدثين منهم الأستاذ عبد الله أمين ، على ما جاء في مجلة مجمع اللغة العربية القاهري (١/ ٣٨٢) ، وقد استند في ذلك الى أن ابن الأنباري صاحب الانصاف قد ساق في المسألة آراء كل من الجانبين ووازن بينها فلم يدع مقالا لقائل ، وقد خلص الى الأخذ بمقالة البصريين .

ومنهم الدكتور صبحي الصالح فاستشهد بما جاء في (أصول النحو) للأستاذ سعيد الأفغاني . قال الأفغاني : (المصدر يدل على حدث ، والفعل يدل على حدث وزمن ، والأسماء المشتقة تدل على حدث وزمن وزيادة ثالثة كالدلالة على الفاعل والمفعول) .

أقول ان ما حكاه الأفغاني هو مقالة البصريين . ذلك أنهم بنوا رأيهم على أن الفرع ما كان فيه الأصل مع زيادة هي غرض الاشتقاق . فالمصدر يدل على الحدث مطلقاً فهو الأصل ، وشأن الأصل ان يكون مطلقاً ، والفرع أن يقيد كما قيد الفعل بالزمن المعين . أما الوصف فهو يدل على الحدث والموصوف ، فان فيه ما في المصدر من الحدث وزيادة كالدلالة على الفاعل .. فهو فرع عليه أيضاً ، وليس فرعاً على الفعل ، اذ ليس فيه ما في الفعل من الزمن المعين .

وذهب بعض البصريين أن في الوصف ما في الفعل من الزمن ، على كل حال . فهو فرع عليه . فالفعل قد نزع من المصدر والوصف قد نزع من الفعل ، وعليه ابن جني .

أقول قد عرّف البصريون (الفرع) المشتق بالنسبة الى (الأصل) المشتق منه فقالوا : (الفرع ما كان فيه ما في الأصل وزيادة) . فاذا سلمنا صحة هذا التعريف فلا بد من تصديق ما بني عليه . لكن هذا التعريف تعريف اسمي قصد به تحديد مفهوم اعتباري ، وليس هو تعريفاً حقيقياً بالضرورة . قال الأستاذ الشيخ حسين والي عضو المجمع القاهري في الجزء الثاني من مجلة المجمع (رجحوا ما رأى أهل البصرة .. بحجة أن شأن الفرع أن يكون فيه ما في الأصل وزيادة ، وهي أقوى ما عندهم من الحجج ، مع أنه لا يقوم برهان يؤيدها ..) وقال (وأما من ناحية العمل فالفعل أصل بالاتفاق) .

وقد جاء في حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك أن من الأئمة من ناقش قول البصريين في تضمن الفرع الزيادة على الأصل فقالوا : لا برهان يقتضي ذلك (٤/ ٢٥٠) .

على أننا اذا اعتددنا (الأصل) هوما سبق تصوره وقيامه في الذهن ، فقد عرّفناه تعريفاً أليق بالواقع اللغوي وأكثر مواءمة له . واذا كان المدرك الحس أسبق الى الذهن من المدرك المعنوي ، وأجناس الأعيان أسبق من أجناس المعاني ومنها المصادر ، فالمصدر الدال على العموم والجنس والمطلق لا يتصور قبل تصور ما يتناوله من الفعل والمشتقات تناولا واحداً . وما صح أنه الأسبق هو الأصل .

وقد أشار الكوفيون الى نحو من هذا فقالوا ان المصدر لا يتصور معناه ما لم يكن فعل فاعل . والفعل وضع له : فعل يفعل ، فينبغي أن يكون الفعل الذي يعرف به المصدر أصلا للمصدر .

وبحث الدكتور مصطفى جواد عضو المجمع العلمي العراقي المسألة في كتابه (دراسات في فلسفة اللغة والنحو والصرف) . وقد أخذ بمذهب الكوفيين . واستدل على صحة المذهب بثلاثة عشر دليلا ، ثم قال : (هذه ثلاثة عشر دليلا تنتقض دعوى سيبويه أن الفعل صادر عن المصدر ، وهي أدلة نحن اهتدينا اليها ، ولم يقف عليها الكوفيون وغيرهم) .

أقول قد أصاب الدكتور جواد في الأخذ بطريقة الكوفيين والجري على منهاجهم ، لكن جل ما جاء به من الأدلة ، على سداده واستقامته ، اصطلاحي اعتباري . وأظهر هذه الأدلة أن الفعل تجسيد والمصدر تجريد ، كما أوضحناه. والمجسد أسبق الى الذهن من المجرد . واني لاستسرف ، على كل حال ، أن يكون الدكتور جواد قد تفرد بما ساق من الأدلة فاتى بما لم تفتح العين على مثله ونزع الى مالم يسبق الى شيء منه . فقد ذهب في أول أدلته مثلا الى أنك تكتب ثم تسمي فعلك الكتابة) وقال الكوفيون ان المصدر لا يتصور معناه ما لم يكن فعل فاعل . وقال في أحدها ان اشتقاق الوصف من الفعل دون المصدر فكيف يكون هذا هو الأصل . والذي قاله جماعة من البصريين : (الوصف من الفعل ، والفعل من المصدر) .

واعتد السكاكي صاحب المفتاح المصدر فرعاً على الفعل كما قال الكوفيون • واعتل لذلك بأن المصدر يتبع الفعل في اعلاله وتصحيحه • ودليل السكاكي هذا في اعتداد الفعل أصلا في الاعلال ، اعتباري أيضاً •

هذا وقد أشار العلماء الى أن اللغات السامية قد اعتمدت الفعل أصلا للاشتقاق • قال الدكتور اسرائيل ولفنسون في كتابه (تاريخ اللغات السامية/١٤): (وقد رأى بعض علماء اللغة العربية أن المصدر الاسمي هو الأصل الذي يشتق منه أصل كل الكلمات والصيغ • لكن هذا الرأي خطأ في رأينا • لأنه يجعل الاشتقاق مخالفاً لأصله في جميع أخواتها السامية) • وأردف : (وقد تسرب هذا الرأي الى هؤلاء العلماء من الفرس الذين بحثوا في اللغة العربية بعقليتهم الآرية • والأصل في الاشتقاق عند الآريين أن يكون من مصدر اسمي) • ولم يرتض الأفغاني هذا الرأي فقال : (ثم ذكر هذا المستشرق اليهودي أن هذه نظريته الخاصة ، اذ لم يشر اليها أحد من علماء الافرنج • ومع رغبته في أن يعم بنظريته هذه ، اللغة بية ولغته العبرية ، يجدر بالمتأمل الوقوف وعدم القطع ، ما لم يقم عليه هان الساطع ، فما أكثر الظواهر التي خالفت فيها العربية أخواتها الساميات) •

والجواب عن ذلك أنه لا بد للغات عامة أن تتغاير • لكن الأصل فيما يُعزى منها الى فصيلة واحدة ، أن يقع التغاير فيها على الأشكال والفروع كالأصوات والمفردات دون القواعد والأصول كالبنية اللغوية وأصول الاشتقاق • فالذي ذكروه أن العربية خالفت بعض أخواتها في أداة التعريف وعلامة الجمع ، كما أورده الدكتور عبد الواحد وافي في كتابه فقه اللغة • والأستاذ محمد عطية الأبراشي في كتابه الآداب السامية • ولكنها لم تخالفها في البنية اللغوية وطريقة الاشتقاق كاعتمادها على الحروف الصامتة دون الصوتية ، وكون عدد الحروف الأصلية في الكلم ثلاثة ، وأن الأصل في بنيتها أو الجذر واحد لا يتعدد كما يتعدد في اللغات الآرية •

فاذا اطمأن هذا واستقر ، صح أن مغايرة العربية لأخواتها انما هي في الأشكال والفروع لا في القواعد الأولى والأصول • واعتماد اللغات السامية في اشتقاقها على الفعل ، من هذه القواعد والأصول •

٥ ـ ما يعترض رد المادة اللغوية الى أصل واحد أو يحول دون الاهتداء اليه

لا شك أن الباب في الاشتقاق أن تردمفردات المادة اللغوية الى أصل • هـذا ما يكشف عن سر اللغة وخصوصها• ولكن قد يحول دون ذلك حائل يغدو به الأصل منيع الدرك عزيز المنال • وهذا ابن فارس فقـد عمـد ، حـين حقق مذهبـه في الاشتقاق في معجمه الفذ (مقاييس اللغة) ، الى رد المادة الى أصل حيناً والى أصلين أو أكثر ، هذا اذا اتفق له الاهتداء الى أصل • وليس هذا عجباً فقد يتعدد الأصل أو يتعذر فيكون في التماسه والتلطف له تكلف وعسر ، وقد يضل الرائد في طلبه فيطمع في غير مطمع • وأفصح ابن جني عن هذا في الخصـائص (١/٥٢٥) اذ كشف أن الاشتقاق لا ينقاد في كل مادة ،صغيراً كان أم كبيراً • قال أبو الفتـح : (واعلم أنا لا ندعي أن هذا مستمـر في جميع اللغة ، كمـا لا ندعي للاشتقـاق الأصغر ـ أي الصغير وهو ما نحن فيه ـ أنه في جميع اللغة) •

فقد عرض ابن فارس لـ (رطـل)فلم يكشف عما يكون أصله فقال (الراء والطاء واللام كالذي قبلـه ـ أي ليس بشيء • الا أنهم يقولون للشيء يكال به : رطل • ويقولون غـلام رطل : شـاب ،ورطّل شعره كسره وثناه) • وتكلف ابن جني في الخصائص لهذا فقال (١/٥١٣ ، ط ـ ١٩١٣) : (ومثل الأول قولهـم غلام رِطل وجارية رِطلة للينها • وهومن قولهم رطّل شعره اذا أطاله فاسترخى• ومنه عندي الرطل الذي يوزن به •وذلك أن الغرض من الأوزان أن تميل أبداً الى أن يمادلهـا المـوزون بهـا ، ولهـذا قيل مثاقيل فهي من الثقل • فالشيء اذا ثقـل استرسـل وارجحـن فكـان ضـدالطـائش الخفيف) : وارجحن الشـيء مـال وثقل •

★ ★ ★

وقد جاء عن العرب قولهم (كـذب عليك الأمر) اذا وجب عليك فعله فأغريت به • قال ابن السكيت في (اصلاح المنطق/٣٢٢) : (وتقول للرجـل اذا أمرتـه بالشيء وأغريته به كذب عليك كذا وكذا ، أي عليك به • وهي كلمة نادرة جاءت على غير القياس • قال عمر بن الخطاب ،رحمه الله ، يا أيها الناس كذب عليكـم الحـج ، أي عليكم بالحـج) • قال ابـن السكيت هذا ولم يشـأ أن يحمل معنـى

(كذب) في المثل ، على معنى (الكذب) بتأويل· كذلك فعل الجوهري في الصحاح حين قال : (وكذب قد يكون بممنى وجب) ثم حكى ما جاء به ابن السكيت ·

وفعل الامام التبريزي في تهذيبه ما فعل الجوهري، كما جاء في المزهر (١/٢٢٦).

وذهب صاحب المفردات مذهباً آخر فحاول أن يجعل (كذب) في المثل مجازاً من (كذب) بمعناه المعروف فقال (كذب لبن الناقة اذا ظن أنه يدوم مدة فلم يدم) أي ذهب عليك أو كاد يفوتك فبادر · ومن هذا كذب عليك اذا وجب فانه (كقوله قد فات الحج أي كاد يفوت)فبادر · فتكلف في تأويله ·

وقد أطنب الزمخشري في الفائق وأطال في تخريجه ، كما يقول ابن الأثير في النهاية · فذهب الى أنه من قول العرب (كذبته نفسه) اذا منته الأماني وخيلت اليه من الآمال ما لا يكاد يكون ، وذلك مما يرغب الرجل في الأمور ·· ثم جعل تقدير المثل جملتين (كذب الحج)و (عليك الحج) فحذف ما حذف وأصبح المثل (كذب الحج)· وفي هذا من التكلف ما هو باد جلي · وحكى الشيخ طاهر الجزائري في حاشية خطبة الكافي (٢٣) تأويلاً آخر لم يبرأ من تعسر ، فاستقر بهذا تعذر تأويل المثل وفك مشكله على وجه ينجلي به الشك فيخلص الى ما يشبه اليقين ·

* * *

وقد يذهب الأمر الى ما وراء ذلك فيدل اللفظ على معنى لا سبيل الى الكشف عن أصل اشتقاقه والاهتداء اليه بقاعدة أو استنباط · قال ابن جني في الخصائص (١/٢٥٧ · ط ـ ١٩١٣) (واحتج أبو بكر عليه ـ أي على أبي اسحاق ـ بانه يؤمن أن هذه الألفاظ المنقولة اليناقد كانت لها أسباب لم نشاهدها ، ولم ندر قاعدتها · ومثل له بقولهم : رفع عقيرته اذا رفع صوته · قال أبو بكر : فلو ذهبنا نشتق لقولهم ـ عقر ـ من معنى الصوت لبعد الأمر جداً · وانما هو أن رجلا قطعت احدى رجليه فرفعها ووضعها موضع الأخرى ، ثم نادى وصرخ بأعلى صوته · فقال الناس : رفع عقيرته ، أي رجله المعقورة · وقال أبو بكر : فقال أبو اسحاق فلست أدفع هذا) · وقال الجوهري في الصحاح (·· فقيل بعد لكل رافع صوته قد رفع عقيرته) · وقال الزمخشري في أساسه : (ورفع عقيرته : صوّت)·

* * *

وقد يكون قد اعترى اللفظ في استحكام بنيته صنوف من التقليب والابدال بعدت به عن هيكله ٠٠٠ أو يكون قد نسب الى لهجة من اللهجات العربية (أو التي اعتدت عربية) غير لغة قريش التي سادت ما اسموه باللهجات الشمالية فكانت اللسان المبين الذي نزل به القرآن ٠

قال أبو بكر بن دريد في (الاشتقاق/٥٣٣) حول أسماء قبائل ذي الكلاع : (وقد عرّفتك آنفاً أن هذه الأسماء الحميرية لا نقف لها على اشتقاق ، لأنها لغة قد بعدت وقدم العهد بمن كان يعرفها) ٠ وقال ابن جني في الخصائص (١/٣٩٥ ٠ ط ـ ١٩١٣) : (وبعد فلسنا نشك في بعد لغة حمير ونحوها عن لغة بني نزار ٠ فقد يمكن أن يقع شيء من تلك اللغة في لغتهم فيساء الظن فيه بمن سمع منه ٠ وانما هو منقول من تلك اللغة ٠ ودخلت يوماً على أبي علي رحمه الله ٠٠ قال ما تقول فيما جاءعنهم من حوْريت ٠ وخضنا معاً فلم نحل بطائل منه ، فقال هو من لغة اليمن ومخالف للغة بني نزار، فلا ينكر أن يجيء مخالفاً لأمثلتهم) وحوريت اسم موضع ٠ ولم نَحْلَ بطائل أي لم نظفر ٠

وقد عنى الأئمة بلغة حمير لغات اليمن جميعاً : وعاش الحميريون أقرب العصور الى الاسلام فكانوا أعرف شعوب الجنوب لديهم ٠ ومن الثابت الذي لا مرية فيه ، والعلماء منه على يقين جازم ، أن القرابة بين لغات اليمن القديمة ولغات الحبشة السامية قوية لتشعب هذه من تلك ٠ أما قرابة ما بين كل من هاتين واللغة العربية أي الحجازية ، فعلى شيء من البعد ٠

ونعني بلغات اليمن الجنوبية لهجة المعينيين والسبئيين والحضرميين والحميريين. وهي لهجات جاهلية تكلم بها أهلها قبل الاسلام ، واندثر بعضها قبل ظهوره ، وبقيت منها بقية لا تزال آثارها حتى اليوم ، كما فصله الدكتور جواد في كتابه (تاريخ العرب ـ ٣/١٣) ٠

وقد يُنمى اللفظ الى النبطية ، وكان النبط عرباً ، وذهب الى هذا حديثاً المستشرق الألماني (نولدكه) في كتابه (اللغات السامية) ٠ وكانت لغتهم أدنى الى عربية الحجاز من اللهجات العربية الجنوبية ٠

وقد يكون اللفظ منسوباً الى لغة من اللغات السامية كالسريانية أو العبرية ٠ ويصح القول بذلك اذا كان اللفظ غريباً في مادته العربية ، متمكناً في اللغة

الأخرى · أو كان اشتقاقه في هذه أظهر وأبين منه في العربية ، أو ورد نص تاريخي ثابت بانتمائه اليها ، أو كان في زنة عربية نادرة وهو في السامية المعنية شائع متعالم معروف ·

ولا ريب أن القطع بانتماء اللفظ في الأصل الى لغة سامية غير العربية عسير اذ ليس بين لغات الفصيلة الواحدة لغات بنات وأخرى أمهات · فقد يصدق القول بأنه من (السامي المشترك) أي مما جاء على صور متقاربة لفظاً ومعنى في لغات سامية متعددة ، ومنها العربية ·

وقد يكون اللفظ معزواً الى لغة أعجمية غير سامية كالفارسية أو اليونانية أو سواهما · ومن ثم كان لا بد من الحكم على انتماء اللفظ قبل التماس اشتقاقه ورده الى أرومته ·

ف (الابريق) من ذلك مثلا موضع اشكال.قال الشيخ طاهر الجزائري في كتابه (التقريب/ ٢٦) : (وانظر الى لفظ الابريق مثلا فانه ان كان اسما للسيف البراق يكون له اشتقاق لانه يكون عربيا محضا ،واشتقاقه من البريق ، والهمزة فيه زائدة ، ووزنه افعيل · وان كان اسما للاناء المعروف لا يكون له اشتقاق لانه يكون معرّبا ، والهمزة فيه اصلية ، ووزنه فعليل) ·

ونحو من ذلك (الحب) بضم الحاء وتشديد الباء فهو عربي وفارسي · وهو فارسي الأصل اذا كان للخابية أي الوعاء الذي يجعل فيه الماء ، فقد جاء في المعرب للجواليقي (١٢٠) أن (الحب) فارسي معرب · وقال أبو حاتم : أصله الخنب ، فقلبوا الخاء حاء وحذفوا النون ، فقالوا: حب · قال الشيخ طاهر الجزائري في (التقريب/ ٨٥) : (فأبدلت فيه الخاء حاء والنون باء ، وأدغمت فيما بعدها). وجاء في المعجم الذهبي : (خُنبه : جرة كبيرة لوضع الغلال) · وهو معجم فارسي ·

٦ ـ الحكم في اصل اللفظ اعربي هو ام دخيل

حاول الأئمة أن يتعرفوا عجمة الأصل بضوابط لفظية فذكروا من ذلك خروج الكلمة عن أوزان العربية ، واجتماع حرفين لا يجتمعان في كلمة عربية كالطاء والجيم ، والجيم والصاد ، والصاد والطاء، والسين والذال ، والسين والزاي ··

ومما اتخذوه ضابطا للأعجمي أن يكون اللفظ رباعياً أو خماسياً ولا يتفق فيه شيء من حروف الذلاقة وهي الباء والراء والفاء واللام والميم والنون٠٠ وهي أخف الحروف ٠ وعلى ما فصلوه في هذا الباب وبسطوا القول فيه فقد اختلفوا فيما نسبوه الى العجمة أو عزوه الى لغة بعينها فأصابوا وجه الرأي حيناً وأبصروه ، وأخطأهم التوفيق والتبس عليهم في البحث وجه الصواب، حيناً آخر٠ ذلك لقصور مقاييسهم التي اتخذوها عياراً من جهة وتعسر الحكم في تنقل الألفاظ بين اللغات ، وخفاء أعلامه في دورانها بين لغات من فصيلة واحدة من جهة أخرى ٠ فقد كان لا بد من تمكنهم من اللغات التي عزوا اليها ، واطلاعهم على أصولها اللغوية وتتبع هجراتها التاريخية واشتباك الصلات بين شعوبها وتمازج ثقافاتهم ، وأثر ذلك كله في ثراء لغاتهم وتناميها ٠

قال الأستاذ عبد المجيد عابدين في كتابه (بين الحبشة والعرب/٩٨) : (فقد أورد السيوطي في الاتقان باباً ذكر فيه ما ورد في القرآن من الألفاظ بغير لغة العرب ٠ ذكر منها قرابة ستة وعشرين لفظاً أرجعها الى اللغة الحبشية ولكن أكثرها لم يثبت اشتقاقه منها) ٠

ولا يخفى أنه كان بين الساميه الحبشية والعربية الجنوبية وشائج شابكة، ولا ننس أن السكان الساميين في الحبشة انما كانوا من عرب الجنوب ٠ وأول لغة تكلم بها هؤلاء اللغة الجعزية لغة قبائل الأجاعز ٠ وهم أقدم من سكن الحبشة من أهل اليمن ٠ ثم غلب على هذه ، اللغة الأمهرية ٠ وقد سميت بلادهم بالحبشة ٠ و (حبشت) اسم قبيلة من قبائل عرب الجنوب وافت البلاد وسكنت أجزاءها الشمالية ٠

وهذه أمثلة على طريقة الحكم على عجمة اللفظ : فقد ذهب الجواليقي في المعرب(٣٠) الى أن (الأبيل) ومعناه الراهب ، فارسي معرب ٠ لكنه لم يذكر أصله أو يستدل على عجمته بدليل٠ وحكاه عنه الخفاجي في الشفاء ولم يزد على ما قاله الجواليقي ٠ ويتجه لي أن اللفظ عربي٠ فابن دريد ذكره في الجمهرة ولم يشر الى أنه دخيل (١/٣٢٤) ،وكذلك فعل صاحب المقاييس والجوهري في صحاحه ٠ أما الزمخشري فقد ذكر أصله حين قال : (وقد أبل أبالة فهو أبيل ، كما تقول فقه فقاهة فهو فقيه ، وكذلك فعل صاحب النهاية ٠

وأكد الأستاذ عبدالوهاب عزام في مقدمة كتاب المعرب أن (الأبيل) ليس فارسياً بل سرياني ، ومعناه في الأصل : الحزين ، ويقال للراهب . قلت قد رأيت أن الأبيل عربي وقد اتضح اشتقاقه ، وليس كل لفظ عربي عرف في السريانية ، دخيلا في العربية .

فالأبيل اذاً من الألفاظ السامية المشتركة فهو عربي سرياني ، وليس فارسياً . فقد أتى النيسابوري بالأبيل في كتابه (السامي/٤٤) على أنه عربي وترجمه الى الفارسية بلفظ لا يمت اليه . على أن ثمة (الأيبل) على (فيعُل) وهو بمعناه ، وأراه أعجمياً . اذ ليس في كلام العرب (فيعُل) كما قال سيبويه في الكتاب (٢/٣٢٥) الا معتلا . وهو اذا لم يكن على (فيعل) فهو على (أفْعُل) . ولا يأتي هذا الا جمعاً (٢/٣١٦) .

فاستبان بهذا أن (الأبيل) عربي ، وأن (الأيبل) هو المعرب ، وقد يكون قد عرب من السريانية .

ومثال آخر مشهور هو (الزور) وله في العربية معنيان :

الأول هو القوة ، وهو معناه بالفارسية أيضاً . وقد جاء بضم الزاي وفتحها .

والثاني هو الكذب وما يعبد من دون الله تعالى كالصنم .

فالزور بمعناه الثاني عربي محض ، وليس الزور في الفارسية بهذا المعنى . أما الزور بمعناه الأول فقد قيل انه معرب من الفارسية ، وهو فيها بهذا المعنى ، لكنه جاء بضمة مشوبة بفتحة فآلت بالتعريب الى ضمة خالصة . وقد أوجز صاحب التقريب القول في هذه المسألة فقال :(الزور بالضم ان كان بمعنى الكذب كان عربياً محضاً ، وان كان بمعنى القوة كان معرباً من زور بضمة مشوبة بفتحة . والابدال هنا لا مندوحة عنه) والابدال المقصود ابدال حركة الزاي .

٧ ـ اشتقاق العربي من المعرّب

ومما يتصل بالاشتقاق عامة ، الاشتقاق من المعرب . فقد قضوا الا يشتق لعربي من أعجمي كما لا يشتق لأعجمي من عربي . فقد جاء في المزهر (١/١٦٨

ـ ط ٠ المكتبة الأزهرية) : (سئل بعض العلماء عما عربته العرب من اللغات واستعملته في كلامها ، هل يعطى حكم كلامها فيشتق ويشتق منه ؟) ٠ وقد أجاب بما نصه (٠٠ فقول السائل يشتق جوابه المنع ٠٠ ومحال أن يشتق العجمي من العربي أو العربي منه ٠ لأن اللغات لا تشتق الواحدة منها من الأخرى ، مواضعة كانت في الأصل أو الهاماً ٠ وانما يشتق في اللغة الواحدة بعضها من بعض ٠ لأن الاشتقاق نتاج وتوليد ٠ ومحال أن تنتج النوق الا حوراناً وتلد المرأة الا انساناً)٠ فمنع أن يكون اشتقاق بين عربي وعجمي،لكنه أردف مستدركاً فقال : (وقول السائل ويشتق منه ، فقد لعمري يجرى على هذا الضرب ، المجرى مجرى العربي ، كثير من الأحكام الجارية على العربي من تصرف فيه ، واشتقاق منه) ٠ فأوضح أن مما عربته العرب ما أخضع لأحكام العربية فتصرف فيه واشتق منه ٠ وهذا موضع أوجبه الاستعمال واقتضاه عرف اللغات ٠ ولا بدع اذا تجاورت لغتان من فصيلتين أن تقبس كل من الأخرى فتسيغ ما نقل اليها وتؤلفه فتخضعه لأصولها وتدخله في بنيتها فيغيب في نسجها ٠ ويحتفظ كل من اللغتين بقواعد فصيلته الأصلية ٠ والا فهل يعقل أن يستملح لفظ أجنبي ويقتنص فيدخل في مفردات لغة فيسلك في بنيتها ، ثم يجمد فلا يصقله الاستعمال ويجريه المجرى الذي يقتضيه اشتقاقاً وتصريفاً ٠

وقد ذهب ابن جني في الخصائص هذا المذهب فقال (١/٣٦٢ ـ ط ـ ١٩١٣) : (ويؤكد هذا عندك أن ما أعرب من أجناس الأعجمية ، قد أجرته العرب مجرى أصول كلامها ٠ ألا تراهم يصرفون في العلَم نحو آجرٍ وابريسمٍ وفرندٍ وفيروزجٍ ، وجميع ما تدخله لام التعريف ، وذلك أنه لما دخلته اللام في نحو الديباج والفرند ٠٠ أشبه أصول كلام العرب ، أعني النكرات ، فجرى في الصرف ومنعه مجراها ٠ قال أبو علي :ويؤكد ذلك أن العرب اشتقت من الأعجمي النكرة ، كما اشتق من أصول كلامها ٠ قال رؤبة :

هل ينجيني حلف سختيت او فضة او ذهب كبريت

قال فسختيت من السخت ، كزحليل من الزحل ٠٠) ٠ فاشتق من (السخت) وهو معرب ، (سختيت) كما اشتق من (الزحل) وهو عربي (زحليل) ٠

وقد جرى الحواليقي في المعرب على هذا المنهاج ويمم سمته فقال ان المعربات أعجمية باعتبار الأصل ، عربية باعتبار الحال · وقد أخذ بهذا ابن الجوزي ·

ويتبين بالاستقراء أن من المعرب ما قل تصرف العرب فيه ، ومنه ما كثر واتسع · من ذلك (الورد) لما يشم · فهو اسم فارسي معرب · وقد اشتقوا منه (ورد ، وتورد ، وورّد) · و (الدينار) فقد جاء في المعرب أنه فارسي معرب · وصححه الأستاذ عبد الوهاب عزام في مقدمة الكتاب فجعله رومي الأصل · وهو على حق · وذكر صاحب التقريب (وقد ذهب بعض المستشرقين الى أن كلاً من الدرهم والدينار معرب من اليونانية والرومية تعني اليونانية · وقد قالوا منه (ثوب مدنر ، ودنر فلان اذا كثرت دنانيره) · و (الديوان) فارسي معرب ، وقالوا منه (دوّنه) اذا جعله في الكتاب وأثبته وصنفه · و (الأربون) كالعربون وزناً ومعنى ، وهما معربان · وقد قالوا (أربنه) اذا أعطاه العربون · وكذلك (عربنه و عربنت في الشيء وأعربت فيه) اذا أسلفت ·

واذا ضاق التصرف في (الورد والدينار والديوان والأربون والعربون) فقد اتسع في (لجام) فهو معرب أصله فارسي · وقد عومل معاملة العربي فجمع على (لجم) ككتب ، وصغّر على (لجيم) ككتيّب · واشتق منه فعل فقيل (ألجمه) ومصدر فقيل (الجام) ·

وجاء في المزهر (١/١٦٩) : (وتكاد هذه الكلمة ، أعني لجاماً ، لتمكنها في الاستعمال وتصرفها فيه تقضي بأنها موضوعة عربية لا معربة ولا منقولة ، لولا ما قضوا به من أنها معربة) · أقول بل جمع على (الجمة ولجم) وقيل (ملجم) لموضع اللجام ، كما قيل تلجمت الحائض اذا شدت اللجام في وسطها ·

على أني أكاد أجزم أن (اللجام) عربي لا دخيل ، اذ كيف يمكن أن يذهب الظن الى استعارة العربي اسم هذه الأداة من الفرس ، وهي من ألزم أدواتهم فيما عانوا من حياة البداوة · واذا عدت الى اتساع العرب في تصرفهم به قوي في نفسك ، واستقر في حسبانك ، أنه أصيل ، فهو المتبادر من الأمر والغالب في الظن · واذا كان الأئمة قد قالوا بعجمته لثبوت الشبه بينه وبين مرادفه الفارسي ، فليس كل لفظ عربي اتفق له في الفارسية أو سواها ، شبيه (في لفظه ومعناه) ، هو دخيلا في العربية · وما أحكم قول الأستاذ عبد الوهاب عزام حول ذلك في مقدمة

كتاب (المعرب) حين قال : (فرب لفظ فارسي يظن أصلا للفظ عربي وهو في الحقيقة لفظ سامي تسرب الى الفارسية في العصور القديمة • وقد بعد بالباحثين عن الصواب ظنهم أن العربية لم تهب اللغات الأخرى من ألفاظها الا في العصور الاسلامية) • وذهب أحمد فارس الشدياق الى عربية (اللجام) فرده الى (لجم الثوب) اذا خاطه • أقول يقوي هذا في النفس أن (اللجام) وزان (فعال) ، وهو من أوزان أسماء الآلة ، كالنظام والرباط والوكاء والنقاب والقناع والصمام والقياد والشداد والازار والقرام ، والوثاق والجماع ، كما جاء في شرح الحماسة للمرزوقي (١١١٥) •

وذهب محقق المعرب الى الشك في عجمة (اللجام) أيضاً كدأبه في التعقيب على المعربات ، ولا ننس أن شيوع اللفظ واتساع تصرفه قد أصبحا ذريعة للارتياب في عجمته والحكم بنفيها ، في أظهر الوجهين وأسلمهما من القدح، كما أخذ به الدكتور عبد الصبور شاهين في كتابه (القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث) ، على حين استدلوا بغرابة اللفظ وضيق تصرفه على عجمته ، في أمثل القولين وأوجههما وأدناهما من الصواب •

وفي الألفاظ الفارسية لأدي شر أن (اللجام) تعريب (لكام) بكاف فارسية ، وأنه كذلك بالآرامية والحبشية • وقال :(وعندي أن اللفظة سامية الأصل وانما الفارسية أخذتها من الآرامية) • ويعزز هذا ما ذهبنا اليه وانتحيناه • ويؤسس عليه أن (اللجام) مشترك سامي في العربية والآرامية والحبشية •

وقد اتسع التصرف في (الجزاف) مثلثة الجم ، من قولك (هذا بيع جزاف). وقد أجمع الأئمة أنه معرب (كزاف) الفارسي • وقد قالوا منه جازف ، وحامل جزوف اذا تجاوزت حد ولادتها، واجتزفه اشتراه جزافاً، وتجزف فيه تنفذ وتصرف، والجزف أخذ الشيء جزافاً •••

قلت ما أحسب (الجزاف) الا عربياً أيضاً • فانظر الى ما جاء في الألفاظ الفارسية لأدشير : (الجزاف والجزافة الحدس والتخمين في البيع والشراء ، تعريب كزاف ، بكاف فارسية • وأصل معناه الأخذ بكثرة من غير تقدير • وقال فيه العرب : جزف وجازف وتجزف واجتزف الى غير ذلك • ومنه الآرامي •••) • أوليس مجيء اللفظ في العربية والآرامية دليلا على ساميته وأنه عربي أصيل •

مفاهيم عربية وملامح نضالية
في
تراثنا اللغوي والأدبي والحضاري

القسم الأول

مفاهيم عربية

(١)

ثلاثة مفاهيم قديمة

أ ـ مفهوم العروبة
ب ـ مفهوم القومية
ج ـ مفهوم الوحدة

(٢)

ثلاثة مفاهيم أصيلة

أ ـ مفهوم الأمة
ب ـ مفهوم الشعب
ج ـ مفهوم الجمهور

القسم الثاني

ملامح عربية نضالية

١ ـ ملامح عربية في العصر الجاهلي .
٢ ـ ملامح عربية في العصر الاسلامي .
٣ ـ ملامح عربية في العصر العباسي .
٤ ـ ملامح عربية في العصر المملوكي والعثماني .
٥ ـ أثر الشعر الديني في دعم الفكرة العربية .
٦ ـ شأن العلم والعلماء في دعم الفكرة العربية .

مفاهيم عربيّة وملامح نضاليّة في تراثنا اللغوي والأدبي والحضاري

د. عمر موسى باشا

لم تكن فكرة الوحدة العربية التي انطلقت في هذا العصر حديثة عهد في ظهورها ووجودها ، ولو اننا تصفحنا التاريخ العربي منذ اقدم عصوره لرأينا بشائر فجرها الوليد قد افصحت من افقها البعيد (١) •

وهذا يؤكد بالطبع ان للوحدة العربية والفكرة القومية ملامح عربية اصيلة ومفاهيم نضالية ، في تراثنا الحضاري • وقد توضحت بوادر هذه الملامح في لغتنا وادبنا ، ونتبين ذلك بكل وضوح من خلال الأحداث الكبرى التي مرت بها الامة العربية عبر عصورها المديدة •

القسم الأول

مفاهيم عربية

- ١ -

ثلاثة مفاهيم قديمة

أبرز ملاحظة توضحت لي أن معظم الذين تصدوا لبحث هذه الظاهرة من المحدثين قد اقتصروا على التحدث عنها من خلال بواكير النهضة وطلائع العصر الحديث ، ولا بد لأي باحث يتصدى لتوضيح مفاهيم العروبة والقومية والوحدة من أن يعود الى هذه الاصول التراثية ليستانس بالدلالات اللغوية والاصطلاحية بادىء الرأي •

مفهـــوم العروبـــة

اشتق مصدر (العروبة) و (العروبية) من الأصل اللغوي (عرُب يعرُب عرْباً وعُروباً) ، عن ثعلب ، و (عُروبة) و(عُروبيّة) و (عَرابة) كفَصُح ٠

وعن الجوهري (٢) : « العرب جيل من الناس والنسبة اليهم (عربيّ) بيّن(العروبة)، وهم أهل الأمصار » ٠

وعن غيره (٣) : « عربي بين (العروبية) و (العروبة) بضمهما من المصادر التي لا أفعال لها » ٠

وعند الجوهري (٤) : عرُب لسانه ــ بالضم ــ (عُروبة) ، أي صار عربياً »

والمعروف في معاجم اللغة أيضاً أن (العُرْب) و (العَرَب) جيل من الناس معروف خلاف العجم ،و (الأعراب) منهم سكان البادية خاصة ، والنسبة اليه (أعرابي) اذ لا واحد له ، و (الأعرابي) البدوي ، ويجمع لفظ الأعراب على (أعاريب) ٠

وذكر أصحاب المعجمات أيضاً أن (العرب) اسم جنس ، وله واحد مميز بياء النسبة أي عربي ٠ و (العرب العاربة) هم الخلص منهم ، و (عرب متعربة ومستعربة) أي هم دخلاء ليسوا بخلص ٠ قال جندل بن المثنى الطهوي (٥) :

جعد الثرى مستعرب التراب

أي بعيد من أرض الاعاجم ٠

وضّح أبو الخطاب بن دحية أقسام العرب وجمعهم في قسمين كبيرين ، فقال (٦) :

« العرب أقسام :

الأول : (عاربة وعرباء) وهم الخلص ، وهم تسع قبائل من ولد إرم بن سام بن نوح، وهي عاد ، وثمود ، واميم ، وعبيل ، وطسم وجديس ، وعمليق ، وجرهم ، ووبار ،ومنهم تعلم اسماعيل العربية ٠

والقسم الثاني : (المتعرّبة) ، وهم بنو اسماعيل ولد معدّ بن عدنان بن أدد »

أما الأزهري فقد قال (٧) : « رجل (عربيّ) اذا كان نسبه في العرب ثابتاً ، وان لم يكن فصيحاً ، وجمعه (العرَب) ، أي بحذف الياء ، ورجل (مُعرِب) اذا كان فصيحاً ، وان كان عجميّ النسب ، ورجل (أعرابي) بالألف اذا كان بدوياً ، صاحب نُجعةٍ وانتواءٍ وارتياد للكلأ وتتبع لمساقط الغيث ، وسواء كان من العرب أو من مواليهم ٠٠٠

والأعرابيُ اذا قيل له : (يا عربيّ) فرح بذلك وهشّ له ،

والعربيّ اذا قيل له : (يا أعرابيّ) غضب له ٠

فمن نزل البادية ، أو جاور البادين ، وظعن بظعنهم، وانتوى بانتوائهم فهم أعراب· ومن نزل بلاد الريف ، واستوطن المدن والقرى العربية وغيرها مما ينتمي الى العرب ، فهم عرب ، وان لم يكونوا فصحاء »

يتضح مما تقدم أن اللغة في مفهوم العروبة جوهرها الأصيل ، يقول الجوهري(٨) : « والعربية هي هذه اللغة ، ويعرب بن قحطان أول من تكلم بالعربية ، وهو أبو اليمن كلهم »

كما أشار الزمخشري الى لغة الأعراب وما فيها من لوثة بقوله (٩) :

« وفيه لوثة أعرابية قال :

وإني على ما فيَّ من عُنجُهيتي ولوثة أعرابيتي لأديب

وتعرّب فلان بعد الهجرة ، وقال الكُميت :

لا ينقضُ الأمرَ الا ريث يُبرمُه ولا تَعرّبُ إلا حوله العربُ

أي لا تعزب وتمتنع عزة الأعراب في باديتها الا عنده » ·

وفي الصحاح أيضاً (١٠) : « تعرّب أي تشبه بالعرب ، وتعرّب بعد هجرته ، أي صار اعرابياً » ·

وفي اللسان : « عرّبه : أي علّمه العربية » ، وفيه أيضاً : « تعرّب واستعرب ، أي افصح ، قال الشاعر (١١) :

ماذا لقينا من المستعربين ومن قياس نحوهِمُ هذا الذي ابتدعوا

هذا فيما يتعلق بالعرب والعروبة والعربية ، ولا بد لنا من التحدث عن (العَروبة) بفتح العين ، لا ضمها كما رأينا ، فالمعروف عن يوم الجمعة أنه « كان يقال له في الجاهلية يوم العروبة »(١٢) ، كما ورد هذا اللفظ مجرداً من الألف واللام ، فقالوا (عَروبة)

وفي الصحاح اشارة هامة الى قدم هذا اللفظ وأصالته في قول الجوهري(١٣) : « ويوم العَروبة : الجمعة ، وهو من أسمائهم القديمة » ·

أما ابن منظور الافريقي فقد أورد بعد استشهاده بقول الجوهري هذين البيتين : « قال :

اؤمل ان أعيش وأنّ يومي بـ (اولَ) او بـ (اهونَ) او (جُبارِ)
او التالي (دُبارِ) فان أفُتْه فـ (مؤنسَ) او (عروبة) أو (شيار)

أراد (فبمؤنسِ) ، وترك صرفه على اللغة العادية القديمة ، وان شئت جعلته على لغة من رأى ترك صرف ما ينصرف ·

كما أورد ابن منظور ما ورد في حديث الجمعة(١٤) قال : « كانت تسمى (عَروبة) وهو اسم قديم لها، وكأنه ليس بعربي ،يقال: (يوم عَروبة) و (يوم العروبة) والأفصح ألا يدخلها الألف واللام .

قال السهيلي في الروض الأنف : كعب بن لؤي جدّ سيدنا رسول الله ﷺ أول من جمع يوم العروبة ، ولم تُسمَّ العَروبة الا منذ جاء الاسلام ، وهو أول من سمّاها الجمعة ،فكانت قريش تجتمع اليه في هذا اليوم فيخطبهم ويذكرهم بمبعث النبي ، ويعلمهم أنهم من ولده، ويأمرهم باتباعه والايمان به . وينشد في هذا أبياتاً منها :

يا ليتني شاهدٌ فحواءَ دعوته   اذا قريشٌ تبغّي الخلقَ خِذلانا

قال ابن الأثير : و (عروباء) اسم السماء السابعة »

أبرز ما يلاحظ مما قدمته أن اللغويين أجمعوا على قدم لفظ العروبة فالجوهري قال: « وهو من أسمائهم القديمة » وابن منظور قال : « هو اسم قديم لها ، وكأنه ليس بعربي»، وهذا القول على جانب كبير من الاهمية اذ يوضح لنا بعض مظاهر التطور في اللغة العربية وأصالتها وقدمها . ولكن لا بد لنا من الاشارة الى أن ابن منظور لم يعزُ هذين البيتين اللذين استشهد بهما الى صاحبهما النابغة الذبياني ، كما ساوره الشك في عروبة هذا اللفظ العربي الأصيل القديم ، ذلك أنه من ألفاظ العرب العاربة من بني قحطان وجرهم الأولى « وهو أنهم كانوا يسمون الاحد (أوّل) لأنه أول أعداد الأيام ، ويسمون الاثنين (أهون) أخذاً من الهون والهُوينى ، و(أوهد) أيضاً أخذاً من الوهدة .وهي المكان المنخفض من الأرض لانخفاضه عن اليوم الأول في العدد، ويسمون الثلاثاء (جُباراً) بضم الجيم لأنه جُبر به العدد ، ويسمون الاربعاء (دُباراً) بضم الدال المهملة لأنه دَبَرَ ما جُبر به العدد ، بمعنى أنه جاء دُبُرَه ، ويسمون الخميس (مؤنساً) لأنه يؤنس به لبركته . قال النحاس : ولم يزل ذلك في الاسلام ،وكان النبي ﷺ يتبرك به ولا يسافر الا فيه ، وقال: (اللهم بارك لامتي في بكورها يوم الخميس) . ويسمّون الجمعة (العَروبة) بفتح العين مع الألف واللام ، وفي لغة شاذة (عروبة) بغير ألف ولام مع عدم الصرف ، ومعناه اليوم البيّن أخذاً من قولهم : (أعربَ فلان) اذا أبانَ والمراد أنه بيّنُ العظمة والشرف ولا يزال معظّماً عند أهل كل ملّة ، وجاء الاسلام فزاده تعظيماً »(١٥) .

والملاحظ أن الشعراء كانوا يفضلون استخدام هذه التسمية ، نذكر منهم أبا تمام الذي يقول في قصيدة له(١٦) :

حططتَ بها يومَ (العَروبة) عِزّهُ   وكان مقيماً بين نَسرٍ وفرقدِ

ونذكر الشاعر الصاحب شرف الدين عبدالعزيز الأنصاري في وصف معركة عين جالوت قوله :

ووقفتَ في يومِ (العَروبةِ) موقفاً   اوسعتَ فيه الفتكَ بالفُتّاك

هذه أسماء أيام الأسبوع عند جرهم الأولى ، والعرب العاربة من بني قحطان ، أما الأسماء المستعملة عندنا فهي ما نطقت به العرب المستعربة أو المتعربة من ولد اسماعيل وقد بقيت مستعملة حتى الآن .

كما نلاحظ أن اللغويين حاولوا الفصل بين المعنيين في اللفظ المشترك الواحد ، ولا أرى في هذا الفصل ما يسوّغه ، فالمعنيان يمكن أن نعيدهما الى معنى مشترك واحد ، ونص الخبر في حديث الجمعة يؤكد ما نذهب اليه ، معنى ومبنى . فالعروبة يوم الجمعة يوم يلتئم فيه شمل العُروبة ويجتمع القوم فيه لبحث ما يستجد عندهم من أحداث وأخبار داخل القبيلة وخارجها ، أو هو اليوم المعرب والمعظّم والمشرّف ، انه يوم العرب والعروبة والعربية .

مفهوم القومية

لا شك أن لفظ (القومية) اسم مصدر صناعي ، أي اسم معنى صيغَ من (القوم) باضافة ياء النسبة وتاء النقل (من الوصفية الى الاسمية) للتعبير عن الحال أو الهيئة الحاصلة بالمصدر . فالقومية الحالة المنسوبة الى القوم .

والقوم كما هو المرجح هم الجماعة من الرجال والنساء جميعاً ، وقوم كل رجل شيعته وعشيرته(١٨) والقوم يذكر ويؤنث لأن أسماء الجموع التي لا واحد لها من لفظها اذا كانت للآدميين تذكر وتؤنث مثل : رهط ونفر وقوم . ويجمع على (أقوام) وجمع الجمع (أقاوم) و (أقاويم) و (أقائم) .

نلاحظ من تدبر هذا اللفظ أهميته في الحياة الاجتماعية العربية منذ القدم ، فلا نستغرب ان رأيناه يتكرر ذكره في القرآن وحده ثمانياً وأربعين وثلاثمائة مرة كما أحصيناها تعريفاً وتنكيراً واضافة .

قد يُظن أول وهلة وجود فارق جوهري في مفهوم العصبية عند قوم العرب ، ومفهومها الحديث المعروف بالقومية العربية .

ان من يتدبر المعنى فيها يجد أن المدلول اللغوي الأصلي لا يباين المفهوم الاصطلاحي الا في باب التطور اللغوي الطارىء على معاني الألفاظ .

يتضح مما تقدم أن القومية عُرفت عند العرب القدماء عصبية عربية ، وعند المحدثين فلسفة تهدف الى توسيع مفهوم العصبية الجاهلية الى عصبية يسيطر عليها العقل الواعي والفكر المتفتح تأثيلا وتأصيلا للانسان العربي الذي يسعى للسير في مضمار الحضارة الحديثة ممتداً بقوميته العربية الجديدة ، وهذه العصبية القبلية العربية سر بقاء الأمة العربية وخلودها منذ أقدم العصور .

نستطيع أن نلاحظ بعض سمات هذه القومية العربية في هذه العصبية القبلية أو العصبية القومية عند شعراء العرب القدماء ، ولا سيما شعرهم في الفخر خاصة ، وما يستدعيه من ذكر الخصال الحسنة والمناقب الحميدة .

ولن نستغرب ان رأينا الشعراء يكررون لفظ القوم ، وأكثر ما كان يرد عندهم مضافاً، وهم في ذلك يؤكدون ذاتيتهم وعصبيتهم القبلية الخاصة والعامة وتضحيتهم في سبيل الجماعة، يقول المقنع الكندي :

يعاتبني في الدين (قومي) وانما ... ديوني في اشياء تكسبهم حمدا

وفيها يقول بعد ذلك :

ولا أحمل الحقد القديم عليهم ... وليس رئيس (القوم) من يحمل الحقدا

ويقول ابن ميادة :

تفاقد (قومي) اذ يبيعون مهجتي ... بجارية ، بهرا لهم بعدها بهرا

ويقول أبو فراس :

أسلمنا (قومنا) الى نوب ... أيسرها في القلوب اقتلها

ونقف أخيراً عند هذا البيت للشاعر نفسه :

سيذكرني (قومي) اذا جد جدهم ... وفي الليلة الظلماء يفتقد البدر

ومما لا شك فيه أن الشاعر البحتري قد عبّر عن هذه الفكرة خير تعبير في قصيدته التي نظمها وهو في حداثته ، وافتخر فيها بقومه ، وهي مؤلفة من ستة وأربعين بيتاً ، استهلها بالنسيب في اثني عشر بيتاً ، فخلص بعدها الى القول(١٩) :

يا بنة العامري كيف يرى قو ... مك عدلا أن تبخلي وأجودا
ان قومي قوم الشريف قديما ... وحديثا : أبوة وجدودا
ذهبت طيء بسابقة المجـ ... ـد على العالمين : بأسا وجودا
معشر أمسكت حلومهم الار ... ض وكادت من عزهم أن تميدا
نزلوا كاهل الحجاز فاضحى ... لهم ساكنوه طرا عبيدا
منزلا قارعوا عليه العماليـ ... ـق وعادا في عزها وثمودا
عبد شمس شمس العريب(٢٠) أبونا ... ملك الناس واصطفاهم عبيدا

وهكذا استمر الشاعر في قصيدته الفخرية واصفا شمائل قومه ، معددا خصالهم في المجد والقوة والمنعة والكرم والاباء بين الناس جميعا ، واختتم فخره بقوله (٢١) :

سائل الدهر مذ عرفناه : هل يعـ ... ـرف منا الا الفعال الحميدا
فهو من مجدنا يروح ويغدو ... في علاء لا تبيد حتى يبيدا
نحن أبناء يعرب(٢٢) أعرب النا ... س لسانا وانضر الناس عودا
وكان الاله قال لنا : في الـ ... ـحرب كونوا حجارة او حديدا

ومما لاشك فيه أن هذه القصيدة البحترية تمجد الفكرة العربية القومية وفق العصبية العربية القبلية الخاصة . كما نلاحظ أن بعض الشعراء الآخرين مجدوا الفكرة القومية وفق العصبية العربية القبلية العامة ..

والشواهد كثيرة شائعة في تراثنا الأدبي، والملاحظة الهامة أن بعضهم كان من غير العرب ، ممن آمن بالعربية لغة تجمع شمل الأقوام كلّهم .

مفهـوم الوحـدة

الأصل أن (الواحد) أول عدد الحساب لغة ، والواحد بُني على انقطاع النظير وعوز المثل ، والوحيد بني على الوحدة والانفراد عن الأصحاب من طريق بينونته عنهم .والعرب تقول نقلا عن الفرّاء(٢٣) : « أنتم حيّ واحد وحي واحدون ، كما يقال شرذمة كثيرون » وأنشد للكميت :

فضمّ قواصي الأحياء منهم فقد رجعوا كحيٍ واحدينا

وفي أساس البلاغة : « هو واحد وهم وحدان ، ولا تنس وَحدة القبر ووحشته »(٢٤)

كما حكي عن سيبويه : « الوحدة في معنى التوحد ، وتوحّد برأيه تفرّد به » (٢٥) . يقال : « أحّدت الله ووحّدته وهو الأحد الواحد » . وقد « وحِد يوحدُ وحادة ووحدةً ووحداً(٢٦) .

ذلك هو الأصل اللغوي في مفهوم الوحدة، ولا يختلف هذا المعنى اللغوي كثيراً عن المفهوم الاصطلاحي الذي استعملناه اختلافاً جوهرياً ، وذلك اذا فسرنا هذا المعنى تفسيراً اجتماعياً تطورياً .

فقولنا (الوَحدةُ العربيةُ) إنما نعني به جمع شمل العرب جميعاً وتوحدهم عن سواهم من الأقوام ، والعربية اللغوية لسانهم، فلا تفرقهم العصبيات والاهواء والأصقاع والألوان .

تلك هي المفاهيم الثلاثة في تبيان ألفاظ (العروبة) ، و (القومية) و (الوحدة) ، وان ايماننا بها واستعمالها بشكل واع ،وفكر نيِّر متفتح ، بعيداً عن العصبية الجاهلية والتعصب الأعمى يمكن أن ينفي عنها ما ساورها من أحداث جعلتها بعيدة عن منطق المفكر العربي الحر .

- ٢ -

ثلاثـة مفاهيـم اصيلـة

كنت أود الاقتصار على ذكر المفاهيم الثلاثة القديمة ، لكن طبيعتها اللغوية والدلالية والاجتماعية والسياسية حتمت علي بحث مفاهيم عربية أصيلة كثر استعمالها أيضاً في بواكير النهضة والعصر الحديث ،وهي مفاهيم (الأمة) و (الشعب) و (الجمهور)٠

ومن الواجب علي أن أوضحها من الوجهة اللغوية بعد أن اقتصر الباحثون المحدثون على التحدث عنها من خلال النظريات السياسية والاجتماعية مهملين أصالتها في تراثنااللغوي والحضاري ٠

مفهـوم الامـة

تعددت آراء اللغويين وأقوال العلماء في مفهوم الأمة بشكل عام ، وقد كثر ورودها في القرآن بمعانيها المتعددة ، واستعملت بصيغة الأفراد احدى وخمسين مرة ، وبصيغة الجمع ثلاث عشرة مرة فقط ٠

أصل المعنى هو الجماعة ، وأمة الرجل قومه ، ذكر الأزهري أن « أصل هذا الباب كله من القصد »(٢٧) ٠

وقال الاخفش : « هو في اللفظ واحد ، وفي المعنى جمع ، وكل جنس من الحيوان أمة ٠ وفي الحديث : لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها » ٠

وقال الأزهري : « والأمة القرن من الناس ، يقال : قد مضت أمم أي قرون »

وقال بعد ذلك : « والأمة فيما فسروا يقع على الكفار والمؤمنين » ، وأمة الرجل : قومه ، وأمة الله خلقه دون استثناء ٠

كما فسره الفيروزابادي بمعنى الجماعة، فقال(٢٨) : « جماعة أرسل اليهم رسول ، والجيل من كل حي ، والجنس كالأم فيهما ،ومن هو على الحق مخالف لسائر الأديان » ٠

والمعنى الثاني : هو الطريقة والشريعة، يقال : فلان لا أمّة له ، أي لا دين له ولا نحلة ٠

قال الله تعالى (٢٩) : « كان الناس أمة واحدة ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين » أي كانوا على دين واحد على الايمان ،

وقال أيضاً :(٣٠) « بل قالوا إناوجدناآباءناعلى أمّة وانا على آثارهم مهتدون » ، وهي مثل السنّة والملّة ، كما روى سَلَمة بنعاصم عن الفرّاء .

وقرىء : « على إمّة » وهي الطريقة من قولنا : أممت ، وما أحسن إمته .

وقال تعالى (٣١) « كنتم خير أمة أخرجت للناس » . شرحها الأخفش(٣٢) بقوله :يريد اهل أمة ، أي خير أهل أمة .

وأنشد النابغة(٣٣) :

حلفت فلم أترك لنفسك ريبة وهل يأثمن ذو امة وهو طائع

والأمة معناها هنا الدين والاستقامة .

والمعنى الثالث : أن الأمة بمعنى الحين والدهر .

قال تعالى :(٣٤) « ولئن أخرنا عنهم العذاب الى أمة معدودة » أي الى أوقات معدودة .

والمعنى الرابع أن الأمة بمعنى المعلم ، والامام ، والرجل الجامع للخير ، والذي لا نظير له . قال تعالى(٣٦) : « ان ابراهيم كان أمة قانتاً لله حنيفا » أي اماما قدوة جامعاً لخصال الخير .

يتضح مما تقدم معنا أن للأمة معاني مختلفة في القرآن وغيره ، والأصل في هذه المعاني كلها القصد ، ومعنى الجماعة هو أبرز معانيها، وهو الأصل فيها . ولا يصح في عصرنا الحديث أن نقتصر على المعنى الشائع ،وانما يجب علينا أن نتدبر المعاني كلها وفق النص الملائم والدلالة الموافقة .

مفهوم الشعب

الشعب : هو القبيلة العظيمة ، وقيل :الحي العظيم ، يتشعب من القبيلة ، وقيل هو القبيلة نفسها . والجمع (شعوب) .والشعب:أبو القبائل الذي ينسبون اليه ، أي يجمعهم ويضمهم (٣٧) .

وفي حديث عائشة رضي الله عنها ، وقدوصفت أباها : « يرأب شعبها » أي يجمع متفرق أمر الأمة وكلمتها (٣٨) .

أما الماوردي وغيره فقد عد في طبقات أنساب العرب ست طبقات(٣٩) :

الطبقة الأولى : الشعب ، بفتح الشين ،وهو النسب الابعد الذي تنسب اليه القبائل كعدنان ، ويجمع على شعوب ، وسمي شعباً لأن القبائل تتشعب منه .

الطبقة الثانية : القبيلة ، وهي ما انقسم فيه الشعب كربيعة ومضر ، وتجمع على قبائل، وسميت قبيلة لتقابل الأنساب فيها ، وربما سميت القبائل جماجم .

الطبقة الثالثة : العمارة بكسر العين ، وهي ما انقسم فيه أنساب القبيلة كقريش وكنانة ، وتجمع على عمائر وعمارات ·

الطبقة الرابعة : البطن ، وهي ما انقسم فيه أنساب العمارة كبني عبدمناف وبني مخزوم ، وتجمع على بطون وأبطن :

الطبقة الخامسة : الفخذ ، وهي ما انقسم فيه أنساب البطن كبني هاشم وبني أمية ، ويجمع على أفخاذ ·

الطبقة السادسة : الفصيلة ، وهي ما انقسم فيه أنساب الفخذ كبني العباس ، وبني أبي طالب ، وتجمع على فصائل ·

وروى ابن منظور عن أبي أسامة (٤٠) قوله : « هذه الطبقات على ترتيب خلق الانسان ، **فالشعب** : أعظمها مشتق من شَعب الرأس ، ثم **القبيلة** من قبيلة الرأس لاجتماعها ، ثم **العمارة** : وهي الصدر ، ثم **البطن** ، ثم **الفخذ** ، ثم **الفصيلة** وهي الساق »

يتضح مما تقدم معنا في ترتيب الطبقات أن الشعب يمثل قمة الهرم في ترتيب أنساب العرب وتدرج القبيلة فيه من الكثرة الى القلة (٤١) ·

لم يرد في القرآن الكريم غير الجمع من هذا اللفظ في آية واحدة فقط (٤٢) «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم » ·

شرح ابن عباس ذلك بقوله : « الشعوب : الجُمّاع ، والقبائل : البطون ، بطون العرب ، والشعب ما تشعب من قبائل العرب والعجم ، وكل جيل شعب ·

قال ذو الرمة :

لا أحسب الدهر يبلي جِدّةً أبداً ولا تقسّمُ شعباً واحداً شُعَبُ

شرح ابن منظور (٤٣) (الجمّاع) : « بالضم والتشديد مجتمع أصل كل شيء ، أراد به منشأ النسب وأصل المولد ، وقيل أراد به الفرق المختلفة من الناس »

وعن ابن الأعرابي : « الجُمّاع أخلاط من الناس ، وقيل هم الضروب المتفرقون من الناس » ·

ووضح ابن منظور معنى (الشعوبية)(٤٤) ، فقال : « وقد غلبت (الشعوب) بلفظ الجمع على جيل العجم ، حتى قيل لمحتقر أمر العرب (شعوبي) أضافوا الى الجمع لغلبته على الجيل الواحد كقولهم (أنصاري) · والشعوب فرقة لا تفضل العرب على العجم · والشعوبي الذي يصغر شأن العرب ، ولا يرى لهم فضلا على غيرهم · »

أما الزمخشري فيقول :(٤٥) « والعرب شعوبُ ، وفلان شعوبي ، من الشعوبية · » تلك هي قصة الشعب العربي ، بدأت بدءاً عربياً أصيلا ، وتطورت جمعاً : وانتقلت من

التخصص الى الشمول ، وتضمنت معنى لـم يكن في الأصل ، وانما هي سنة التطور فيسائر اللغات ، ونحن مع التطور والتجديد ضمـن الحفاظ على الأصالة والتراث ·

مفهـــوم الجمهـــور

كثر استعمال لفظ (الجُمهور) ، و (الجمهورية) ، و (الجماهيريـة) في العصر الحديث منذ بدء عصر النهضة ، كمصطلحات ذات مدلول اجتماعي وسياسي · ولا بد لنا من عودة الى تراثنا اللغوي لنعرف الدلالةالأصلية لهذا اللفظ وتطوره السياسي ·

فالمعروف لغة أن لفظ الجمهور اسم جمع ، أي لا واحد له من لفظه ، كما هو الحال في قوم وشعب ورهط ، ويجوز معاملته كالمفردأو كالجمع ·

وتجمع جمهور على جماهير ، وجمهور كل شيء معظمه ، وأصـل معنـاه اللغوي أن الجمهور هو الرمل الكثير المتراكم الواسـع ،قال الأصمعي : « هي الرملة المشرفة على ما حولها المجتمعة » · والجمهور والجمهورة من الرمل ما تعقّد وانقـاد ، والجمهور حرّة لبني سعد بن بكر · قال ذو الرمّة(٤٦) :

خليلـيّ عوجا مـن صدور الرواحـل بجمهور حُزوى وابكيـا في المنـازل

والفعل منها (جمهر) ، وجمهر الأشياءجمعها ، قال ذو الرمة (٤٧) :

أبى عزّ قومـي أن تُخـاف ظعائنـي صباحـا واضعـاف العديـد المجمهـرُ

فمن هذا المصدر اللغوي الأصيل استعمل لفظ الجمهور والجمهورية والجماهيرية ،فلا بد لنا اذاً من العودة الى هذه الأصول ·

ان المقصود بالقول : (جمهور الناس) أي جلّهم ومعظمهم ، كما يقال في كتباللغة : (هذا قول الجمهور) و (شهد ذلكالجماهير) وهي تعابير ماثـورة في مصادرنا التراثيـة · وهكذا نلاحظ استعمال الجمع اضافة الىالمفردوارد كثيراً ، فقد نُص على أن جماهير القوم أشرافهم وسراتهم ، والمؤكد أنه لم يرداللفظ المفرد الا شفع بالجمع مباشرة ·

وفي حديث ابن الزبير : قال لمعاوية : «إنّـا لا نـدع مروان يرمي جماهـيـر قريش بمشاقصـه » أي جماعاتها ، واحدها جمهور ، واستطرد ابن منظور فقال :(٤٨) و « جمهرت القـومَ اذّا جمعتهم » ، ولا شـك في أن هـذااللفظ قد استعمـل اذاً جمعاً في الأصل كمـا استعمل مفرداً منسوباً يقابل اللفظ المرادفلهذا المعنى أو غير منسوب ·

كما تؤكد المصادر اللغوية أن لفظ (الجَماهرية) اذا استعمل جمعاً على هذاالشكل، يراد بـه اسم موضع حصن قرب جبلة مـن سواحل بلاد الشام ، وهي المعروفـة عنـد المؤرخين باسم الطراز الأخضر ·

واستعمل لفظ (الجماهير) جمعاً أيضاً ، وهو اسم موضع ورد في بيت مفرد منسوب لامرىء القيس (٤٩) :

وقـــد أقـــود بأقـــراب الى حُرُض   الى (جماهـير) رحب الجوف صهـّالا

تتضح مماتقدم ممنا أصالة لفظ (الجماهير) ، فقد استعمل جمعاً منذ القدم ، وقد أفلح من اختار هذا اللفظ المجموع منسوبـاً كما هو الحال في لفظ الأنصار والشعوب ٠

يضاف الى ما تقدم ذكره أن معنى اللفظ يوحي بالأصالة والقوة والوحدة والتعـاون والاجتماع ، وكأنما قـد جمع هـذا اللفظ مفاهيم العروبة والوحدة والقومية مجتمعة ٠

القســـم الثانـــي

ملامـــح نضاليـــة عربيـــة

ملامـح عربيـة في العصـر الجاهلـي

نعود للجاهلية القديمـة الأولى ، والجاهلية القريبة الثانية ، فنشاهـد أن طبيعـة العرب المشتركة ، وحياتهم القبلية ، ولغتهـم الواحدة تحتم هذه الوحدة التي وجدت بوجودهم أصلاً ، فلم تفرقهم الأحداث والأهواء والعصبيات القبلية ، وانما كانت توحدهم وتجمـع شتاتهم ، لأنهم كانوا أباة يأنفون أن يتسلط عليهم أمير مستبد أو ملك جبار ، تلك هـي جبلتهم التي فطروا عليها ٠

ولا شك أن قصة أبي قابوس النعمان بن المنذر خير دليل على ما نحن بصدده ، فلقـد عادى ملك الفرس ، وأبى أن يزوج بناته من الأمراء من أبناء كسرى ، وفضل أن يحبس ، ويهان ، ويعذب ، ويقتل ، ويرمى بـه تحت أرجل الفيلة ، ولم يقبل ما عُرض عليـه ٠

والواضح أن القضية ليست ، كما يبدو لنا أول وهلة ، قضية زواج ومصاهرة ،وانما هي قضية المبدأ ، وهو أن العـرب تمسكـوا بأصولهم وقوميتهم وعروبتهم منذ الجاهلية ، وموقف النعمان هذا موقف قومي أصيل سجله له التاريخ العربي ٠

والمعروف أيضاً أن النعمان قد أودع دروعه هانىء بن مسعود الشيباني من بني بكر، وان كسرى طلب اليـه بعد مقتل النعمان أن يعطيه دروع النعمان ، ويسلم اليـه أهله ، لكنه رفض ذلك ، وتهيأ لمحاربة الفرس الذين أرادوا اخضاع العرب ٠

استنفر هانىء العرب جميعاً فاستجابوا له ، لأنها معركة قومية عربية ، ووزع بينهم دروع النعمان ، وهكـذا وحدتهم الأحـداث فاجتمعت كلمتهم ، وأجمعوا على محاربة هذه الدولة الكبرى ، يحدوهم في ذلك كله صوت القومية العربية الذي كان يتردد في أجـواء رمال هذه الصحارى والكثبان ٠ وقد روي أن أحد زعمائهم رفع عماد خيمته وقال انه لن يهرب حتى تهرب هذه القبة ٠

وهكذا اتحد العرب في ساعات الخطب ،وخطبة هانىء بن مسعود في هذه المناسبة أشهر من أن نذكرها ،

ان تاريخنا العربي يؤكد أن الأحداث والمصائب وحدت العرب دوماً ، ولذلك بقيت القومية العربية حصناً للأمة العربية صانت لها تراثها ، وضمنت لها بقاءها عبر السنين لان كثيراً من الأمم الأخرى قد بادت وانقرضت ، ولم تقم لحضارتها قائمة حين تصرفت بها الأحداث والغير .

هناك ظواهر أصيلة أسهمت في ابراز فكرة الوحدة عند العرب .

ولقد كان للشعراء أكبر الأثر في بعث الفكر القومي ونضجه في وقت مبكر جداً من تاريخنا ، ذلك لأن الشعر ديوان العرب ، وهو الناطق بما يتردد في صدورهم وعلى ألسنتهم .

ولو أننا تصفحنا مثلا معلقة عمرو بن كلثوم، وهو أحد شعراء الجاهلية ، وعظمائهم، وفرسانهم ، لرأينا أنه كان عزيز النفس مرهوب الجانب . ومعلقته التي نيفت على مائة بيت من أجمل الشعر الجاهلي .

استهلها بوصف الخمر . ومن خلال هذا الوصف نستنتج أن العربي يجد وشائج وحدته في اي بلد عربي آخر ، تقاربت البلدان أو تباعدت (٥٠) :

الا هبي بصحنك فاصبحينا ... ولا تبقي خمور الأندرينا
وكاس قد شربت ببعلبك ... واخرى في دمشق وقاصرينا

أورد الشاعر في هذا الاستهلال الخمري من البلدان : أندرين ، وقاصرين ، وبعلبك ، ودمشق . ولم يقتصر ايراده على ما ذكر ، وانما نجد في معلقته أسماء كثير من الاماكن .

لن نطيل الوقوف في هذا الاستهلال الخمري ، وانما نتجاوزه الى شاهد آخر من معلقته، نقرأ من خلاله نفسية الشاعر المؤمن بعروبته وقوميته (٥١) .

وقد علم القبائل من معد ... اذا قبب بابطحها بنينا
بانا المطعمون اذا قدرنا ... وانا المهلكون اذا ابتلينا
وانا المانعون لما اردنا ... وانا النازلون بحيث شينا
وانا التاركون اذا سخطنا ... وانا الآخذون اذا رضينا
وانا العاصمون اذا اطعنا ... وانا العازمون اذا عصينا
ونشرب ان وردنا الماء صفوا ... ويشرب غيرنا كدرا وطينا
اذا ما الملك سام الناس خسفا ... ابينا ان نقر الذل فينا
ملأنا البر حتى ضاق عنا ... وماء البحر نملؤه سفينا
اذا بلغ الفطام لنا صبي ... تخر له الجبابر ساجدينا

أبرز ما لاحظناه الملامح القومية الأصيلة في هذه المعلقة ، ففيها تصوير واقعي لمايتصف به العربي ، من جود ، وعزة ، وإباء ، وقوة ، وحرية ، ومنعة ، وتمرد على الظلم ، وثورة على الطغيان .

في هذه الأوصاف كلها الأسس التي وضعها الشاعر تأكيداً لفكرة القومية بين القبائل العربية ، لأنه ينطق بلسان كل قبيلة ، ويعبر عن الفكر العربي في جاهليته . يضاف الى ذلك أن الشاعر استعمل لفظة (قوم) في قوله :

متى ننقل الى قوم رحانا   يكونوا في اللقاء لها طحينا

ملامح عربية في العصر الاسلامي

جاء الاسلام ، وتوحدت كلمة العرب جميعاً ، وانتشرت لغتهم في كل بلد فتح على أيديهم ، وهكذا تتحقق الوحدة العربية في ظل الاسلام ، من المشرق الى المغرب .

ولعل من أبرز مقومات الوحدة القومية هو الجهاد والتضحية في سبيل المثل العليا والرسالة التي جاء بها النبي العربي .

فالشاعرة الخنساء التي أمضت معظم عمرها تندب بأسى أخاها صخراً ، نراها تغير موقفها عند استشهاد أبنائها جميعاً ، وتحمدالله الذي شرفها باستشهادهم ، آملة منه أن يجمعها بهم في مستقر رحمته .

لقد كانت الفكرة الدينية والقومية عندها أسمى من النزعة الشخصية الجاهلية ، فلم تجزع عليهم ، ولم تبكهم ، كما بكت أخاها من قبل ، وهذا هو الباعث الأقوى في نضج الفكرة القومية وتطورها ، من قومية عصبية خاصة الى قومية انسانية عامة في ظل الاسلام ، والهدف واحد فيهما كليهما ، وهو فكرة الوحدة العربية .

ويبدو أن هذه الوحدة قد جددت سيرتها الأولى في العصر الأموي ، وانطلقت من المنطلقات التي كانت لها في العصر الجاهلي . وكان لهذا الاتجاه آثاره الواضحة في تتابع الأحداث في هذا العصر الذي لم يدم طويلاً لأن أعداء هذه الفكرة قد استطاعوا التغلب في نهاية المطاف . ولا سيما أن الفئات غير العربية أسهمت بشكل ملحوظ في تصديع السور الذي حاول الأمويون اقامته مغالاة وحفظاً لقوميتهم العربية .

ملامح عربية في العصر العباسي

حكم العباسيون بعد الأمويين ، وفطنوا لوحدة البلاد الواقعة ما وراء النهر وغرب الأنبار ، فكانوا يولون وليّ عهد الخلافة أميراً على هذه البلاد ، ويخاطبونه ب (والي الغرب) ، وأصبح ذلك تقليداً معروفاً عندهم(٥٢) .

وتشتد أواصر الوحدة العربية بعد ذلك على يد الطولونيين الذين عمروا أرض الكنانة، وحفظوا لمصر كيانها بعد أن خلصوها من جور الولاة العباسيين ، وحاولوا أن يحاكوا سادتهم من الخلفاء في سامراء ، لكن عهد الطولونيين لم يدم طويلا اذ عادت مصر الى حكم العباسيين، ولم تلبث قليلا حتى شهدت حكم الاخشيديين ، وحاول هؤلاء بدورهم أن يحفظوا وحدة البلاد العربية بالذود عن حياضها وتحريرها من أطماع الغزاة القادمين من الشرق والغرب وهكذا بدأت هذه البلاد تتحرر فشملت الوحدة العربية في عصرهم البلاد من أقصى الشرق في العراق ، الى أقصى الشمال في بلاد الروم ، الى أقصى الجنوب في بلاد النوبة ، وقد عبر المتنبي عن ذلك خير تعبير في معرض مدح كافور الاخشيدي قائلا(٥٣) :

يدبر الملك من مصر الى عدن ... الى العراق فارض الروم فالنوب

اذا أتتها الرياح النكب من بلد ... فما تهب بها الا بترتيب

الملاحظ أن المتنبي بالغ في تحديد البلاد التي كانت فعلا تحت حكم كافور ، ولقد لفت نظرنا الى ذلك أبو البقاء العكبري ، شارح ديوانه ،فقال(٥٤) : «يريد سعة ملكه وولايته، وأنه يدبر هذه المملكة على تباعد ما بينها وبين مصر وعدن ، وهي مدينة باليمن على ثلاثة أشهر ، وبين عدن والعراق ثلاثة أشهر، وبين مصر وأول بلاد الروم شهران ، وبين مصر وبين أرض النوبة ثلاثة أشهر ، فكان يدبر هذا على سعته ، ولم يملكه كافور ولا أستاذه ، وانما ملك كافور مصر وأعمالها ، والذي ذكره أبو الطيب لم يملكه ، وما تأمّر فيه سوى الملك الكامل ، أبي المعالي محمد بن أبي بكر بن أيوب ، فانه ملك اليمن كله ، وملك مصر وأعمالها ، والشام وأعمالها ، وخُطب له بالموصل ، وهو أول أعمال العراق وكان أمره فيها ويدبرها ، وملك آمد ،وهي أول أعمال الروم » ٠

مغالبة الروم

أبرز ما لاحظناه في العصر العباسي أن فكرة القومية والوحدة مرت في مرحلتين اثنتين:

المرحلة الأولى في الحروب التي كانت بين العرب والروم

والمرحلة الثانية في الحروب التي كانت بين العرب والصليبيين ٠

ولا شك أن الشاعر المتنبي كان الثائر على كل من ليس بعربي ٠ أحب سيف الدولة الحمداني لانه عربي النجار ، وقد صور نفسه خير تصوير في القصيدة التي بعث بها اليه ، وهو في الكوفة ، فقال(٥٥) :

كلما رحّبت بنا الروض قلنا : ... حلب قصدنا وانت السبيل

ليس إلاك يا علي همام ... سيفه دون عرضه مسلول

كيف لا يامن العراق ومصر ... وسراياك دونها والخيول

لـــو تحرفت عـــن طريـق الأعـادي | ربـط السّدر خيلهـم والنخيـــل
انـت طـول الحيـاة للـروم غـازٍ | فمتـى الوعـد أن يكـون القفـول
وسـوى الـروم خلـف ظهـرك روم | فعلـــى اي جانبيــك تميـــل

أهم ما لاحظناه في هذه المدحة بعض حوافز القومية العربية التي تمثلت في أمرين : أولهما فكرة الوحدة العربية بين الشام والعراق ومصر ، وثانيهما : حركة الصمود العربي أمام خطر الروم . والملاحظ أن الشاعر كان يخشى على الوحدة العربية من أعدائهاالذين كانوا يناصبونه العداء من الأمراءوغيرهم .

لن نستغرب ان رأينا الشاعر المتنبي يتحدث عن البلاد التي كانت تحكم من غير العرب ، وقد اتضح لنا ذلك في قصيدته التي مدح بها علي بن ابراهيم التنوخي ،واستهلها بقوله (٥٦) :

احـق عـافٍ بدمعـك الهمـم | احـدث شيء عهدا بهـا القـدم
وإنمـا النـاس بالملـوك ومـا | تفلـح عـرب ملوكهـا عجـم
لا ادب عندهـــم ولا حســب | ولا عهـود لهـم ولا ذمـم
في كـل ارضٍ وطئتهـا امـم | ترعـى بعبـدٍ كانهـم غنـم

لم يقتصر ذلك على الشاعر المتنبي ، وانما لاحظناه عند شاعر آخر هو الطائي أبو تمام في قصيدته التي مدح بها الخليفة المعتصم ، ومطلعها قوله (٥٧) :

رقت حواشي الدهـر فهي تمرمـر | وغـدا الثرى في حليـه يتكسـر

وقد استرعى انتباهنا في وصفه الربيع قوله بعد ذلك :

أضحت تصوغ بطونهـا لظهورهـا | نـورا تكـاد لـه القلـوب تنوّر
مـن كـل زاهـرة ترقـرق بالنـدى | فكانهـا عـين عليـه تحدّر
تبـدو ويحجبهـا الجميم كانهـا | عـذراء تبـدو تـارة وتخفّـر
حتـى غـدت وهداتهـا ونجادهـا | فئتـين في خِلـعِ الربيـع تبختـر
مصفـرة محمـرة فكانهـا | عصب تيمّـن في الوغـى وتمضّر

أوردت الابيات الخمسة السابقة توضيحاًللخامس منها ، فقوله : « مصفرة محمرة » اشارة الى رايات اليمن الصفر ، ورايات مضر الحمر ، كما جاء في شرح الخطيب التبريزي ،

فهذا الترصيع في الوصف في معرض ذكر الربيع انما يدلنا على رسوخ فكرة الوحدة العربية الكبرى في وجدان الانسان العربي منذ أقدم العصور سواء تحققت أم لم تتحقق ·

هذه الرايات الحمر والصفر ، رايات مضر العدنانية وقحطان اليمنية والبيت على جانب كبير من الشان أيضاً لأنه يعرّفنا بأمر هام من تراثنا العربي ·

كما احب أبو تمام وطنه الأكبر كل الحب ، فقال (٥٨) :

فما وجدت على الاحشاء اوقد من دمع على وطن لي في سوى وطني

كما توضحت الوحدة العربية وبشائرها في الوطن العربي الأكبر ، في القصيدة التي مدح بها محمد بن حسان الضبي ، وقد استهلها بقوله :

ما اليوم أول توديع ولا الثاني البين أكثر من شوقي واحزاني

وفيها يقول بعد ذلك :

خليفة الخضر من يربع على وطن في بلدة فظهور العيس اوطاني

بالشام اهلي ، وبغداد الهوى ، وانا بالرقتين وبالفسطاط اخواني

وما اظن النوى ترضى بما صنعت حتى تطوّح بي اقصى خراسان

خلّفت بالافق الغربي لي سكنا قد كان عيشي به حلوا بحلوان

وطنه الذي يتحدث عنه وهو على ظهور العيس ، يمتد في الجزيرة العربية وهلالها الخصيب وطرازها الأخضر ، أهله وقومه ـ كما في رواية ثانية بهذا البيت ـ في الشام ، وهواه في العراق ، واخوانه في مصر ، وأما الشاعر نفسه فانه مقيم في الرقتين (٥٩) على الفرات :

مجاهدة الصليبيين

أما المرحلة الثانية في العصر العباسي فتتمثل في مجاهدة الصليبيين بعد الروم وخاصة في بلاد الشام ، والمعروف أن الخلافة العباسية كانت ضعيفة لا تستطيع حماية البلاد التي كانت تدين لها بالولاء والطاعة ، ولذلك ظهرت دول قوية لصد هذا الخطر الجديد الذي يتهدد العالم الاسلامي والوحدة العربية ، وكان للزنكيين الأتراك وللأيوبيين الأكراد أكبر اثر في الدفاع عن بلاد الشام وغيرها ·

أبرز ظاهرة لهذه المرحلة الجديدة في الوحدة العربية أنها اتخذت طابعاً دينياً لان مقارعة الصليبيين الغزاة الجدد كانت ذات مظهر ديني ، فلا نستغرب اذا رأينا فكرة الوحدة العربية تتجسد في هذا التيار الديني الذي كان هدفه الأول تحرير بيت المقدس والقضاء على الممالك الصليبية الخمس التي امتدت من شمال بلاد الشام حتى بيت المقدس ، واحتلت الطراز الأخضر ·

لقد قرن الشعراء القدس بمكة ، وهذا الاقتران بمفهومه الديني يعد من أهم البواعث والحوافز على صون الوحدة العربية ٠

نذكر على سبيل المثال قول الشاعر ابن الساعاتي يمدح الناصر صلاح الدين يوسف عندما خرّب بيت الأحزان ، أحد الحصون التي احتلها الفرنجة(٦٠) :

تهزّ معاطف القدس ابتهاجا وترضي عنك مكّة والحجونا(٦١)
فلو أن الجهاد يطيق نطقا لنادتك : ادخلوها آمنينا

واقترنت أيضا مكة المكرمة والمدينة المنورة بالقدس الشريف ، من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ، ويود الشاعر ابن الساعاتي لو شهد عمر بن الخطاب هذا الفتح الأغر(٦٢) فقال :

وقد ساع فتح القدس في كل منطق وشاع الى ان أسمع الاسل الصمّا
حبا مكة الحسنى وثنّى بيثرب وأسمع ذياك الضريح وما ضما
فليت فتى الخطاب شاهد فتحها فيشهد ان السيف من يوسف اصمى

يلاحظ أن الشعراء لم يكونوا ليكتفوا برسم هذه الصور المستمدة من الصراع الديني والكفاح القومي ، وانما كانوا يحرضون الأبطال العرب على استعادة الثغور المحتلة منذ عشرات السنين وتطهير الطراز الأخضر العربي من الصليبيين والفرنجة ٠

توحدت بلاد الشام في عهد نور الدين زنكي ، وأسهم صلاح الدين بدوره في توحيد الحكم في مصر والشام ٠ ولما توفي السلطان نور الدين اتفق الأمراء على تمليك ابنه الصالح اسماعيل ، وكان صغير السن لايتجاوز سن الحلم ، ونشب الخلاف بين أمراء أبيه من ناحية والناصر صلاح الدين من ناحية أخرى ٠ وقد تمت الغلبة لصلاح الدين ، وعاد الى حلب ، فأنشد الشاعر ابن سناء الملك يهنيء السلطان الجديد بهذا الحدث (٦٣) :

بدولة الترك عزّت ملة العرب وبابن أيوب ذلّت بيعة الصلب
وفي زمان ابن ايوب غدت حلب من ارض مصر وصارت مصر من حلب

لم يكن الأمر ليقتصر على الشام ومصر، وانما شملت الوحدة البلاد العربية كلها كما لاحظنا في شعر الملاحم والاحداث في هذا العصر، وقد توضح لنا ذلك في القصيدة التي نظمها العماد الكاتب ، وهو راكب مع الملك العادل ليشاركه في الحرب ، وذلك حين توجه الى روّاد من أعمال حوران للدفاع عنها بعد أن شنّت الغارة عليها ، فقال (٦٤) :

يا خيبة الافرنج حين تجمعوا في حيرة ، واتوا الى حوران
أصبحت للاسلام ركنا ثابتا والكفر منك مضعضع الأركان

قـل أيـن مثلـك في الملـوك مجاهدٌ ؟ — لله في ســـر ، وفي اعـــلان
دانت لـك الدنيـا ، فقاصيهـا اذا — حققتـه لنفـاذ أمـرك دانـي
فمـن العـراق الى الشـآم الى ذرا — مصـر الى قـوص الى اسـوان
لم تلـهٌ عـن باقي البـلاد وانمـا — ألهـاك فرضُ الغزو عـن همذان
للـروم والافرنـج منـك مصـائب — بالتـرك والأكـراد والعربـان

والمعروف أن العرب استعملوا منذ القدم اصطلاح الطراز الأخضر يعنون به الساحل الممتد على شاطيء البحر الممتد من الشمال الى الجنوب ، وقد تكرر ذكره في المصادر التي تحدثت عن هذه الحروب ٠

وأكثر الشعراء من التحدث عن هـذا الطراز، وتغنوا بخضرته التي تطرّز الساحل وترقمه بجدتها وخصبها ، فسموه نعتاً بالاخضر ، نذكر من ذلك قول الشاعر النابلسي رشيدالدين أحمد بن بدر بعد معركة حطين في احدى قدسياته(٦٣) ٠

الله اكبـر صـوت تقشعـر لـه — شُمُ الذرا وتكـاد الأرض تنفطـر
يا مالـك الأرض مهّدهـا فما أحـدٌ — سـواك مـن قائـم للمهـد ينتظـر
ما اخضرَ هـذا الطراز الساحلي ثرىً — الا لتعلـو بـه أعلامـك الصفـرُ

كما نوه حكيم الزمان عبدالمنعم الجلياني بالطراز الأخضر في ملحمته القدسية المسماة بالتحفة الجوهرية التي مدح بها الناصر صلاح الدين يوسف ، وقد وجهها الى مخيمه بظاهر عكا سنة ٥٨٧هـ ، وورد فيها قوله(٦٤) :

أفاتـح بيت القدس سيفـك مِفتـحٌ — لقفـل الهدى مغلاق باب المآثـم
يشقـون مـن اسبان أثبـاج زاخـرٍ — ومـن رومـة الكبرى فجاج مخارم
غسلـت الطراز الأخضر الرقم منهـم — بصوت نجيـع احمـر القطـر ساحم
سيرٌ لـو انّ الفتـح ينـزل انزلـت — في شانهـا سـور مـن القرآن

هكذا تجسدت فكرة الوحدة العربية عندالشاعر في وصف هـذا الفتح الاغر من خلال هذه الملاحم والأحداث في محاربة الروم والفرنجة(٦٧) ولو أنزل الله في مثل هذه المناسبات سوراً من القرآن لكان هذا الفتح أحق ماينزل في شانه ٠ ولقد اتحدت فيه جماهير المسلمين من العرب والأكراد والأتراك ٠

ان هذه الوحدة في العصر الأيوبي قد توطدت أركانهـا في عصر صلاح الدين لمطاولة الأحداث ، واتسع نطاقها وامتدت رقعتها في عهد أخيه الملك العادل ، فأصبحت ممتدة من أقصى بلاد مصر ، والشام ، واليمن والجزيرة الى همذان كلها(٦٨) ٠

لم يكن صلاح الدين محرر بيت المقدس ليقف في طموحه عند هذا المدى من وحدة الأمة العربية ، وانما كان يطمح الى تجديد سيرة الفاتحين العرب المسلمين فيطبق الآفاق برجاله، ويحكم العالم كله ، وقد أسر بذلك لقاضيه بهاء الدين بن شداد عندما كان يودع أخاه العادل قرب عسقلان ، وهو عائد الى مصر ، فقال له : « في نفسي أنه متى يسر الله تعالى فتح بقية الساحل قسمت البلاد ، واوصيت ، وودعت ، وركبت هذا البحر الى جزائره ، اتبعهم فيها حتى لا ألقى على وجه الأرض من يكفر بالله أو أموت » •

ولم تكن فكرة الوحدة مقصورة على المشرق العربي ، وانما كانت الوحدة الفكرية تشمل المغرب العربي كله سواء انضوت تحت حكم سلطان واحد أم لم تنضو •

يؤكد هذا القول ما يرويه المقريزي عن الشاعر التونسي أحمد بن اسماعيل ، فلقد سخر من ملك فرنسا لويس التاسع بعد هزيمته المنكرة على ساحل قرطاجنة ، وأنشد (٦٩) :

يا فرنسيس هذه أخت مصر فتاهب لما اليه تصير
لك فيها دار ابن لقمان قبرا وطواشيك منكر ونكير

ولا شك في أن استعمال الشاعر لفظة (أخت) انما يعبر بشكل عفوي عن وجدان الانسان العربي في هذه المرحلة التي اشتجرت فيها الأحداث والملاحم ، وذلك لتصون الوحدة العربية المنشودة من عبث العابثين وطمع الطامعين من روم وفرنجة ، فكل دولة عربية أخت الأخرى ، ومن بواعث الوحدة العربية الكبرى جمع شتات الأخوات العربيات اللواتي مزقتهن الأرزاء •

وهكذا أكدت الأحداث أن الأخطار التي كانت محدقة بالأمة العربية تعد من أهم البواعث التي وحدت كلمة العرب والمسلمين ، وهذا الأمر نفسه قائم في العصر المملوكي والعثماني •

ملامح عربية في العصر المملوكي والعثماني

استطاع سلاطين المماليك برغم اختلافاتهم أن يجددوا عهد الفتوح ويقهروا الأعداء في معظم المعارك ، ولولاهم لغدت هذه البلاد كلها تحت رحمة المغيرين من الفرنجة الذين جددوا حملاتهم على البلاد العربية ، ورحمة التتار الذين أقبلوا من الشرق وقضوا على الخلافة العباسية وهدموا بغداد سنة ٦٥٦ هـ

دخل التتار بلاد الشام بعد العراق ، واحتلوا ثغورها ، وبعثوا برسلهم الى المظفر سيف الدين قطز ، فقتلهم وحاربهم حربا صادقة كسروا فيها شر كسرة في المعركة المشهورة في عين جالوت سنة ٦٥٨ هـ وقد كان معه الملك المنصور الثاني محمد ، صاحب حماة ، وكان يكر مع جنده صائحا : « وا إسلاماه » ثلاث مرات ، ويدعو ربه قائلا : « يا الله » انصر عبدك قطز على التتار(٧٠) •

خلد هذه المعركة الشاعر شرف الدين عبدالعزيز الأنصاري ، شيخ شيوخ حماة في أكثر من قصيدة ، مدح خلالها ملكه المنصور الثاني محمداً ، ومنها قوله(٧١) :

ووقفت في يوم العروبة(٧٢) موقفا ... أوسعت فيه الفتك بالفتاك
قيدت أبطال التتار بصولة ... تركتهم كالصيد في الاشراك
واطرت منهم هام كل مدجج ... لله كل موحد سفاك
غادرتهم صرعى كان كماتهم ... في المرج صرعى من سلاف (حناك)
ثم ارتحلت الى دمشق موضحا ... سبل الرشاد المحض للسلاك

ويقول في قصيدة ثانية بعد أن ولى التتار الأدبار ، وعاد المنصور محمد الى ملكه بعد هرب خسروشاه ، عامل هولاكو على حماة ، مشيرا الى أثر هذه المعركة في بناء صرح الوحدة العربية(٧٣) :

دارت رحى الحرب الزبون عليهم ... فغدت رؤوسهم حطام جريشها
وطويت عن مصر فسيح مراحل ... ما بين بركتها وبين عريشها
حتى حفظت على العباد بلادها ... من رومها الاقصى الى احبوشها

وخلد هذا الحدث في قصيدة ثالثة ، يقول فيها (٧٤) :

محمد خير ماجد يقظ ... يرضى هداه محمد القرشي
صادم جيش التتار مقتحما ... ما جشات نفسه ولم تجش
فأسلموا الشام بعدما طمعوا ... في ملك أرض الحجاز والحبش

الملاحظ أن الشاعر في مدحه هذا الملك الايوبي الذي اشترك في معركة عين جالوت وكان له الفضل في انتصار السلطان المملوكي المظفر قطز ، وهو الذي ذهب الى القاهرة واستدعاه لدرء هذا الخطر الداهم ، كان منطلقه عربيا حين حقق ما يرضي الرسول العربي القرشي ، فحفظ بهذا النصر البلاد العربية من هذا الخطر الذي ذهب ببغداد ، وكاد يذهب بأرض الحجاز والحبشة .

اتسع نطاق هذه الدولة العربية اتساعا منقطع النظير في عهد السلطان المملوكي الظاهر بيبرس ، وخيم الأمن على شتى بقاعها ، بعد أن هزم التتار ثانية على ضفاف

الفرات • وقد استطاع هذا السلطان الذي خلف سيف الدين قطز أن يسهم بدور فعّال في دعم الوحدة العربية ، حتى عادت الشام ومصر والحجاز وغيرها من الأقاليم والثغور كما كانت في أيام صلاح الدين •

ويروي لنا المقريزي أنه كان يركب للعب الكرة في الاسبوع يومين بمصر ويوماً بدمشق، وفي ذلك يقول سيف الدولة المهمندار من أبيات يمدحه بها (٧٥) :

يومـا بمصر ، ويومـا بالحجـاز وبالـ ـشـام يوما ويومـا في قـرى حلب

كما روى المقريزي أن عدة جيشه كانت اثني عشر ألفا « ثلثها بمصر ، وثلثها بدمشق، وثلثها بحلب »(٧٦) •

كما يدلنا على اتساع الوحدة العربية في العصر المملوكي ما جاء في تقليد الخليفة العباسي المقيم في القاهرة للظاهر بيبرس :« وقد قلدك الديار المصرية ، والبلاد الشامية، والديار بكرية ، والحجازية ، واليمنية ،والفراتية ، وما يتجدد من الفتوحات غوراً ونجداً »(٧٧) •

لم تقف هذه الدولة العربية الكبرى عند هذا الحد الذي ورد في التقليد ، بل تجدد في عهد السلطان نفسه كثير من الفتوح فشملت هذه الوحدة بلاد برقة والنوبة• وهكذا يتحقق ما قاله المتنبي في كافور ، وان لم يحكم كافور البلاد المذكورة كما ذكرنا من قبل :

يدبـر الملـك مـن مصـر الى عـدن الى العـراق فارض الـروم فالنـوب

ولا بد من الاشارة هنا الى أن سلاطين المماليك استطاعوا أن يطهروا الطراز الأخضر وبعض ثغوره من بقايا الصليبيين الذين كانوا في طرابلس الشام وقلعة المرقب الحصينة •

مدح الشهاب محمود السلطان المملوكي المنصور قلاوون سنة ٦٧٨ هـ حين افتتح طرابلس الشام وأمر بتخريب حصنها ، ومما قاله (٧٨) :

ولله في اعـلاء ملكـك في الـورى مرادٌ وفي التاييد يـوم الوغـى سـرٌ
ألا هكـذا يـا وارث الملـك فليكـن جهـاد العدا لا ما توالى به الدهـر
نهضـت الى عليـا طرابلس التـي أقـلُّ عناهـا أن خندقهـا البحـر

قال ابن تغري بردي واصفاً الفرحة الكبرى بهذا النصر الذي أعاد هذا الثغر لأول مرة منذ عشرات السنين الى دولة الوحدة : « ولما فتحت طرابلس كتبت البشائر الى الآفاق بهذا النصر العظيم ، ودقت البشائر والتهاني ،وزينت المدن ، وعملت القلاع في الشوارع ، وسر الناس بهذا النصر غاية السرور »(٧٩)•

كما افتتح السلطان المنصور قلاوون في العام نفسه قلعة المرقب الحصينة ، وقد صورها الشاعر الشهاب محمود خير تصوير في مدحه ، ونقتصر منها على ذكر بعض أبياتها (٨٠) ·

الله أكبر هذا النصر والظفر — هذا هو الفتح لا ما تزعم السير
هذا الذي كانت الآمال ان طمحت — الى الكواكب ترجوه وتنتظر
فانهض وسر واملك الدنيا فقد نحلت — شوقا منابرها وارتاحت السرر
كم رام قبلك هذا الحصن من ملك — فطال عنه وما في باعه قِصَرُ
وكيف تمنحه الأيام مملكة — كانت لدولتك الغرّاء تدّخرُ
اوردتها المرقب العالي وليس سوى — ماء المجرّة في أرجائها نهر
كانه وكان الجو يكنفه — وهم تمثله في طيها الفكر
واضرمت حوله نار لها لهب — من السيوف ومن نبل الوغى شرر
ان لم يوف الورى بالشكر ما فتحت — يداك فالله والاملاك قد شكروا

ونسجل للشاعر أنه شهد آخر بقايا الفرنجة في بلاد الشام تولي أدبارها في البحر بعد أن افتتح السلطان الأشرف صلاح الدين خليل مدينة عكا الحصينة ، سنة ٦٩٠ هـ وهكذا تختتم هذه الملاحم الخالدة بين العرب المسلمين والفرنجة الصليبيين بعد أن مضى على بدئها قرنان من الزمن تقريباً ، ومما جاء في مدحة الشهاب محمود للسلطان الأشرف قوله في مستهلها (٨١) :

الحمد لله زالت دولة الصلب — وعز بالترك دين المصطفى العربي
ما بعد عكا وقد هُدت قواعدها — في البحر للشرك عند البر من ارب
عقيلة ذهبت أيدي الخطوب بها — دهرا وشدت عليها كف مختضب
لم يبق من بعدها للكفر اذ خربت — في البر والبحر ما ينجي سوى الهرب

أبرز ما لاحظناه أن الشاعر الشهاب محموداً قد استهل القصيدتين السابقتين بقوله في الأولى « الله أكبر » وقوله في الثانية «الحمد لله » · وفي كل من التكبير والحمد ما يصور لنا نفسية كل مسلم في هذه المرحلة التي شهدت بعد قرنين من الملاحم والاحداث خلاص البلاد كلها من خطرين جسيمين يتهددان وجودها ووحدتها ، ولا شك أن لهؤلاء الفضل في النصر والتحرير ·

كما كان هؤلاء السلاطين يحترمون الفقهاء والعلماء العرب كل الاحترام ، فلا نستغرب ان رأينا أنهم أعطوهم الحرية المطلقة في تصريف أمور الدواوين ، وحرية القضاء ، وتولي سائر المرافق العامة ٠

وكان لهؤلاء الشيوخ من العلماء والفقهاء وغيرهم من العرب أكبر الأثر في هؤلاء السلاطين ، وهم الذين كانوا موضع ثقتهم واستشاراتهم ، ولم تكن هذه الفتوح الا استجابة من السلاطين لما كان العلماء يدعون اليه من حث وتحريض في سبيل التحرير والوحدة وجمع شمل العرب والمسلمين ٠

أثر الشعر الديني النبوي والصوفي في دعم الفكرة العربية

ابرزنا أهمية الشعراء ، أصحاب الموثبات الجديدة في العصر المملوكي من خلال عرض شعر الملاحم والأحداث ٠

ويبقى علينا أن نبرز الآن آثار الشعر الديني النبوي والصوفي في دعم الفكرة العربية أما بالنسبة للشعر الديني فيندر أن نجد قصيدة نبوية لا يتغنى فيها الشاعر بالعرب والعروبة لأن من مستلزمات المدائح النبوية مدح العرب ، وهذا الغرض يقتضي بالطبع وصف الصحارى والرمال والكثبان العربية اضافة الى التغني بأيامهم وخصالهم ، والرسول سيد العرب ، ومن حقه على الشعراء أن يفيضوا في استقصاء هذا المدح من خلال المعاني التي تمجد العرب كل التمجيد ٠

نذكر مثلا قصيدة الشاعر الكومي التلمساني شمس الدين محمد بن عفيف الدين سليمان المعروف بـ الشاب الظريف في مدح الرسول الكريم ، وقد استهلها بقوله (٨٢) :

أرض الاحبة من سفح ومن كثب ... سقاك منهمر الانواء من كثب
ولا عدت أهلك النائين من نفس الـ ... ـصبا تحية عاني القلب مكتئب

ويستطرد الشاعر بعد هذا الاستهلال بالنسيب النبوي ، فيتحدث عن العرب ، وشأنه في ذلك شأنه في معظم مطالع قصائده في الغزل والنسيب ، فقد أعلن ايمانه بالعرب والعروبة في عصر كثر التحدث فيه عند الشعراء في غير هذا الغرض عن الترك وغيرهم ، ولا سيما أن الطبقة الحاكمة من غير العرب ، فلم يخف ذلك ، وانما أعلنها صرخة عربية جريئة بقوله بعد ذلك (٨٣) :

قوم هم العرب المحميّ جارهم ... فلا رعى الله الا أوجه العرب
أعز عندي من سمعي ومن بصري ... ومن فؤادي ومن أهلي ومن نسبي
لهم علي حقوق مذ عرفتهم ... كأنني بين أم منهم وأب
ان كان أحسن ما في الشعر أكذبه ... فحسن شعري فيهم غير ذي كذب

ويخلص أخيراً ليخاطب طيبة وأهلها بقوله :

يا ساكني طيبة الفيحاء هل زمن ... يدني المحب لنيل الحب والارب
أرض مع الله عين الشمس تحرسها ... فان تغب حرستها أعين الشهب

كذلك كان شأن الشعراء في التحدث عن العرب والعروبة في مدائحهم النبوية ، ومما يسترعي الانتباه حقاً هو هذا التطويل وهذه الاستفاضة في مثل هذه المعاني .

أما الشعر الصوفي فكان أكثر التزاماً في هذا الجانب ، ولقد استرعت انتباهي هذه الظاهرة العربية خلال دراستي الشعر الصوفي بشكل عام ، ويكفي أن أقف عند أحد هؤلاء الشعراء ، وهو أبو الربيع عفيف الدين سليمان بن علي العابدي الكومي التلمساني ، والد الشاعر الشاب الظريف شمس الدين محمد السابق ذكره .

اتخذ من الغزل سبيلا لذكر العرب في هذا العصر الذي كان الحكم فيه لسلاطين المماليك، والتزم ذلك في سائر الأوصاف التي عرضها ، وكان بذلك حقاً ثورة شعرية عربية في عصر ساد فيه حكام أعاجم ، ولا أظن شاعراً تحدث عن هذا الأمر ، والتزم فيه هذا الالتزام .

أحب الشاعر العرب كل الحب ، فهو لم يختر في نسيبه وغزله غير المرأة العربية ،ذكر (ليلى العامرية) واحداً وثلاثين مرة ، وذكر (علوة) سبع مرات ، وذكر (سلمى وسليمى) سبع مرات أيضا ، وذكر (نُعماً) أربع مرات ، وذكر كلا من (سعاد) ، و (سُعدى) ، و (أسماء) ، و (هند) ثلاث مرات ، وأورد ذكر كل من (أروى) ، و (عزة) ، و(رقية)، و (لبنى) ، و (مي) ، مرة واحدة .

هذه الظاهرة على جانب كبير من الشأن ، وهو أنه تغنى بالمرأة العربية في الوقت الذي كان فيه الشعراء يوغلون في وصف المرأة غير العربية .

لم يقتصر الأمر على ذكر المرأة ، وانما وصف الشاعر لنا حياة العرب وارتحالهم وخيامهم ونيرانهم في هذا العصر الذي نسي فيه الشعراء وتناسوا العرب والعروبة .ولكن الشاعر العربي أعلنها ثورة عربية على الشعر والشعراء في عصره ، وتغنى بذكرهم ، وما أكثر ما وقف عند نجد والحجاز ، وما أكثر ما كرره من أسماء الأودية والكثبان في الجزيرة العربية .

لقد كان الشاعر ملتزماً ذلك ، ان صح أن نطلق لفظ الالتزام في هذا المضمار ، وسوف أقتصر على بحث العروبة من خلال أربعة الفاظ مشتقة من أصل واحد ، وهي (العرَب) بفتح الراء ، و (العُرْب) بضم العين وتسكين الراء ، و (العُرُب) بضم العين والراء ، و (العُريب) بالتصغير تحبباً واجلالا للعرب .

والشواهد كثيرة يضيق بها هذا البحث، وهي كثيرة في ديوان الشاعر ، وقد خصصتها بمقالة مستقلة ، ونكتفي بهذه الصورة العربية الأصيلة التي استهلها الشاعر الكومي التلمساني بقوله (٨٤) :

هــذا المصلــى وهــذه الكثــب | لمثــل هــذا يهزنــا الطــرب
فالحــي قــد شرعــت مضاربــه | وحسنــه عنــه زالــت الحجب
أنــخ مطايـــاك دون ربعهــم | كيلا تطــاك الرحـــال والنجُب

واستطرد الشاعر بعد هذا التقديم حين ألقى عصا الترحال راجياً قِرى هؤلاء العرب الذين سيرحبون بـه لأنـه ضيف طارق حـل ساحتهم(٨٥) ٠

وارج قراهــم اذا نزلــت بهــم | فأنت ضيف لهــم وهم عــربُ
واسع علــى الرأس خاضعاً فسى | يشفــع فيــك الخضــوع والادب
واسجــد لهــم واقترب فعاشقهــم | يسجــد شوقــا لهــم ويقتــرب
عنــدي لكــم يا أهيــل كاظمــة | أسرار وجــد حديثهــــا عجب
أرى بكــم خاطــري يطالبنــي | مــن أين هــذا الاخــاء والنسب

تلك هي قصة الشاعر التلمساني الثائر الصوفي الذي عاش في المغرب والمشرق على السواء ، فكان ثورة في عصر سلاطين المماليك حين تغنى بالعرب لفظاً ومعنى وصورة ،ولقد لاحظنا هذا الحب العظيم الذي خص به الشاعر العرب في كل زمان ومكان ، وما أجمل مطالبة خاطره وهو يسائله : « من أين هذا الاخاء والنَسبُ ؟ » ، لكنه سبق أن أجاب « فأنت ضيف لهم وهم عرب » ٠

شأن العلم والعلماء في دعم الفكـرة العربية

لم يقتصر أثر هؤلاء العلماء في هـذه اليقظة العربية ، على حث السلاطين على الدفاع عن أمجاد الأمة العربية في هذا العصر ، وردعاديات الصليبيين والتتار كما رأينا ذلك من قبل ، وانما تجاوز هذا الأثر الى نهضة عربية فكرية في ضرب خاص من التأليف والتصنيف لدعم الدعوة العربية واحياء أمجاد العروبة في هذا العصر ٠

ولا بد من الاشارة هنا الى أن جلّ العلماء الذين صنفوا دوائر المعارف العربية الكبرى كانوا في معظم الأحيان من أصول عربية منحدرة من قبائل عربية أصيلة ، أو كانوا مـن غير العرب ممن آمن بالعرب والعروبة ، وتمسك بقدسية الحرف العربي والكلمة العربية رمز الوحدة العربية ٠

ان ابن منظور صاحب (لسان العرب) عربي محض يمت بنسبه الأعلى الى رويفع بن ثابت الأنصاري ، وهو الذي دافع في مستهل معجمه عن قدسية اللسان العربي ، وتحدث عن البواعث الجوهرية التي حثته على انشاء هذا الكتاب الضخم ، فقال (٨٦) :

« فانني لم أقصد سوى حفظ أصول هذه اللغة النبوية ··· وذلك لما رأيته قد غلب ، في هذا الأوان من اختلاف الألسنة والألوان ، حتى لقد أصبح اللحن في الكلام يعد لحناً مردوداً ، وصار النطق بالعربية من المعايب وتنافس الناس في تصانيف الترجمانات في اللغة الأعجمية ، وتفاصحوا في غير اللغة العربية ، فجمعت هذا الكتاب في زمن أهله بغير لغته يفخرون ، وصنعته كما صنع نوح الفلك ، وقومه منه يسخرون ، وسميته (لسان العرب) ·· » ·

الملاحظ هنا من كلام ابن منظور أن المعركة الفكرية التي تخوضها الأمة العربية كانت معركة حضارية ، معركة الاستمرار والبقاء وحفظ التراث والذات ، فلقد شهد التنافس في تصانيف الترجمانات باللغة الأعجمية ، وكان على المؤلف واجب التصدي وبدء معركة اللسان العربي · لحفظ أصول هذه اللغة النبوية ·

هكذا بدأ يتحداهم حين سمى معجمه الضخم (لسان العرب) ، وما أظن أن أحداً من أصحاب المعاجم أفلح في اختيار أفضل من هذا العنوان ، قديماً أو حديثاً ، سواء كان ذلك من حيث اللفظ أم المضمون ، بله ما يحتويه من الأصول اللغوية ، والالتزام بالنزعة العربية(٨٧) :

«أما بعد فان الله سبحانه قد كرّم الانسان ·· وشرّف هذا اللسان العربي بالبيان على كل لسان ، وكفاه شرفاً أنه به نزل القرآن ، وانه لغة أهل الجنان ··· قال رسول الله ﷺ : (أحبوا العرب لثلاث : لأني عربي ، والقرآن عربي ، وكلام أهل الجنة عربي) · »

هذا ما يؤمن به المؤلف ، وهذا ما يستفتح به كتابه ليصون اللسان العربي من أعدائه ، وكأنه كان يريد أن يضعه أمام الطبقة الحاكمة من غير العرب ليذكرها أن الأمة العربية خالدة بخلود اللسان العربي ·

والقلقشندي صاحب (صبح الأعشى في صناعة الانشا) عربي أصيل من قبيلة فزارة ، وقد صنف كتابه هذا يشرح فيه المقامة البدرية التي أنشأها عند التحاقه بديوان الانشاء ، وقد مدح بها بدر الدين بن فضل الله ، صاحب الديوان ، وهو من أسرة عربية أصيلة ·

يضاف الى ذلك أنه ألف كتابين في العرب وأنسابهم وقبائلهم ، وهما : (نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب) و (قلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان) ·

كما صنف كتاباً ثالثاً بعنوان (مآثر الانافة في معالم الخلافة) ، وقد تحدث فيه عن الخلافة العربية العباسية التي زالت من بغداد وتابعت بقاءها في مصر ، وكان يجد في احيائها تمجيداً للعرب أنفسهم ، وكان الفقهاء والقائمون على شؤون الدواوين يحرصون على بقاء الخلافة العباسية الاسمية ، لانهم يجدون في ذلك رمزاً عربياً ينضوون تحت لوائه ·

وشهاب الدين بن فضل الله العمري ، صاحب كتاب (مسالك الأبصار في ممالك الأمصار) هو من أسرة (آل فضل الله) العمرية ، العدوية ، القرشية ، وجدهم الأعلى هو الصحابي الكبير

الخليفة العادل أبو حفص عمر بن الخطاب ، وقد صنف المؤلف لشهاب الدين كتاباً في هذا النسب الذي يمت به الى جده العظيم عمر بعنوان (فواصل السمر في فواضل آل عمر) .

ان الحرص على تجديد ذكر عمر بن الخطاب العربي القرشي يؤكد هذه النزعة العربية في هذا العصر ، وهي نزعة قومية حتمتها أحداث العصر الذي عاش فيه المؤلف .

وشهاب الدين النويري صاحب كتاب (نهاية الأرب في فنون الأدب) عربي محض من أحفاد عبادة البكري ، وكتابه هذا ضخم جداً ، مؤلف من نيف وثلاثين مجلدا ، ويهمنا أن نذكر أنه خصص القسم الخامس للتحدث عن تاريخ الامة العربية ، ويذكر فيه الدول العربية ، منذ نشأتها حتى عصره .

لم يقتصر ما ذكرناه على العصر المملوكي ، بل تجاوزه الى العصر العثماني على الرغم من زوال الخلافة العباسية على أيدي العثمانيين. فنجد كثيراً من المؤلفين الذين كانوا يحرصون على استمرار الحضارة العربية وانتشار اللسان العربي .

ويكفي أن نشير هنا الى صاحب (خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب) وهو عبدالقادر البغدادي المتوفى سنة ١٠٣٠ هـ (١٦٢٠ م) وقد الف هذا الكتاب الضخم في علوم اللغة العربية وآدابها ، وهو يعد من أبرز التصانيف في العصر العثماني .

تحدث المؤلف عن البواعث التي حثته على تصنيف دائرة المعارف هذه فقال (٨٨) :

« وكنت ممن مرن في علم الأدب ... وأفرغ في تحصيله جهده .. وجمع دواوينه ، وعرف قوانينه ، واجتمع عنده بفضل الله من الأسفار مالم يجتمع عند أحد في هذه الأعصار، فشمرت عن ساعد الجد والاجتهاد ، وشرعت في شرحها على وفق المنى والمراد .. فهو جدير أن يسمى (خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب) .. »

ويعني هذا العنوان شيئاً على جانب كبير من الشان ، ذلك لأن المؤلف كان من أعلام الفكر في العصر العثماني ، وكان قد أهدى كتابه هذا للسلطان العثماني محمد خان بن ابراهيم، وفي هذا الاهداء ما فيه من تذكير ، وتنبيه ، وتثبيت في أذهان المسؤولين من آل عثمان الذين أخذوا مقاليد الخلافة من العباسيين ، أن اللسان العربي مقدس ومصون ، وأنه الأصل واللب واللباب ، ولا يجوز أن يستهان به ، أو ينتقص من قدره ، أو يفضل عليه لسان آخر.

ان من يطلع على هذا الكتاب يدرك حق الادراك مكانته في هذا العصر الذي بدأت فيه اللغة الفارسية واللغة التركية بالانتشار بين الأوساط الحاكمة في الدواوين الرسمية والمجتمعات الخاصة .

كان عمل البغدادي في هذه المرحلة الحاسمة من التاريخ العربي كبيرا وجبارا ، وهو في ذلك انما يحاول أن يرسخ جذور اللغة العربية في الوقت الذي بدأت تتزعزع فيه أركانها ومقوماتها الأساسية .

* * *

يؤكد هذا كله أن حركة احياء التراث العربي وانشاء دوائر المعارف وازدهار الشعر النبوي والشعر الصوفي في العصر المملوكــي والعصر العثماني كان يهدف الى احياء أمجاد الأمــة العربية المغلوبة على أمرها في العصر الذي ضعف فيه سلطان العرب وحكمهم المماليك والعثمانيون •

ومما لا شك فيه أن انشاء دوائر المعارف كانت يقظة عربية حرة حمل العرب لواءها بعد طغيان الشعوبية الفكرية والحضارية في العصر العباسي الذي سبق ذكره •

نخلص من كل ما تقدم من البحث في ملامح العروبة والقومية والوحدة منـذ العصر الجاهلي الى العصر المملوكي والعثماني لنؤكد من جديد أن ردة الفعل العربية كانت ذات أثر فعال في صون الأمة العربية من عاديات الأحداث والزمن ، فحفظت التراث العربي ، وصانت لغته على الرغم من أن الأحداث الكبرى كانت تعرضه في كل مرة لأخطار التبعثر والضياع •

ومما هو جدير بالذكر هنا ، أن هؤلاء العلماء العرب ، أو مـن غير العرب ، ممـن آمن بقدسية اللسان العربي ، كانوا قد قدموا حقاً للأمة العربية وللغة العربية الخدمــة الجلى ، فصانوا الأمة واللغة خير صيانــة ، صانوا اللسان العربي عبر العصور وخاصـة في العصرين المملوكي والعثماني • وهكـذا صانوا الأمة العربيــة في صون هيكل الحرف الرمز ، والكلمة البليغة المعبرة •

الدكتور عمر موسى باشا

الحواشــي :

١ ـ موسى باشا : بحث الوحدة العربية الكبرى في مقدمة كتاب (ابن نباتة المصري) ص ٣٨ •

٢ ـ الجوهري : الصحاح ، ج ١ ، ص ١٧٨ •

٣ ـ الزبيدي : تاج العروس ، ج ١ ص ٣٧١ •

٤ ـ الجوهري : الصحاح ، ج ١ ص ١٧٨ •

٥ ـ الزمخشري : اساس البلاغة ص ٢٩٦ •

٦ ـ الزبيدي : تاج العروس ، ج ١ ص ٣٧١ •

٧ ـ الازهري : تهذيب اللغة ، ج ٢ ص ٣٦٠ ، والزبيدي : تاج العروس ، ج ١ ص ٣٧١ •

٨ ـ الجوهري : الصحاح ، ج ١ ص ١٧٩ •

٩ ـ الزمخشري : اساس البلاغة ، ص ٢٩٨ ، وفي معظم المظان (اوثة) بالضم •

١٠ ـ الجوهري : الصحاح ، ج ١ ص ١٨٠ •

١١ ـ ابن منظور : لسان العرب ، ج ١ ص ٥٩٣ •

١٢ ـ المصدر السابق ، ج ١ ص ٥٩٣ •

١٣ ـ الجوهري : الصحاح ، ج ١ ص ١٨٠ •

١٤ ـ ابن منظور : لسان العرب ، ج ١ ص ٥٩٣ .

١٥ ـ القلقشندي : صبح الأعشى ، ج ٢ ص ٣٥١ ـ ٣٥٥ .

١٦ ـ ديوان أبي تمام ، ج ٢ ص ٣٦ .

١٧ ـ ديوان الصاحب شرف الدين الانصاري ص ٤٠١ .

١٨ ـ الجوهري : الصحاح ، ج ٥ ص ٢٠١٦ ؛ وابن منظور : لسان العرب ، ج ١٢ ص ٥٠٥ ، والزبيدي : تاج العروس ج ٩ ص ٣٤ ، والفيروزابادي : القاموس المحيط ج ٤ص ١٦٨ ، والاشتقاق ٤٦ .

١٩ ـ ديوان البحتري ، ج ١ ص ٥٩١ ـ ٥٩٥ .

٢٠ ـ العريب : حي من اليمن ، ويقال ان اول من تسمى عبد شمس هو سبا بن يشجب وعريب : هو عريب بن زيد بن كهلان بن سبا .

٢١ ـ في الجمهرة : « وسمي يعرب بن قحطان لانه اول من انعدل لسانه عن السريانية الى العربية » . ١/٢٦٦ .

٢٢ ـ المصدر السابق ، ج ١ ص ٥٩٥ .

٢٣ ـ الجوهري : الصحاح ، ج ١ ص ٥٤٤ .

٢٤ ـ ابن منظور : لسان العرب ، ج ١ ص ٤٤٩ .

٢٥ ـ الزمخشري : اساس البلاغة ص ٤٩٣ .

٢٦ ـ المصدر السابق ج ٣ ص ٤٤٨ .

٢٧ ـ الأزهري : تهذيب اللغة ، ج ١ ص ٦٣٤ .

٢٨ ـ الفيروزابادي : القاموس المحيط ، ج ١ ص ٧٦ (مادةام).

٢٩ ـ سورة البقرة ، الآية ٢١٣ .

٣٠ ـ سورة الزخرف ، الآية ٢٣ .

٣١ ـ سورة (آل عمران) ، الآية ١١٠ .

٣٢ ـ ابن منظور : لسان العرب ، ج ١٢ ص ٢٨ .

٣٣ ـ اشعار الشعراء الستة الجاهليين ، ج ١ ص ١٩٣ .

٣٤ ـ سورة يوسف ، الآية ٤٥ .

٣٥ ـ سورة هود ، الآية ٨ .

٣٦ ـ سورة النحل ، الآية ١٢٠ .

٣٧ ـ ابن منظور : لسان العرب ، ج ١ ص ٥٠٠ .

٣٨ ـ المصدر السابق ، ج ١ ص ٤٩٨ .

٣٩ ـ القلقشندي : صبح الأعشى ، ج ١ ص ٣٠٨ ، ٣٠٩ .

٤٠ ـ ابن منظور : لسان العرب ، ج ١ ص ٥٠٠

٤١ ـ انظر فقه اللغة للثعالبي ، ص ٣٢٧ ٠

٤٢ ـ سورة الحجرات الآية ١٣ ٠

٤٣ ـ ابن منظور : لسان العرب ، ج ٨ ص ٥٩ ٠

٤٤ ـ المصدر السابق ، ج ١ ص ٥٠٠ ٠

٤٥ ـ الزمخشري : اساس البلاغة ، ص ٢٣٦ ٠

٤٦ ـ البيت في معجم البلدان (الجمهور) ٠

٤٧ ـ ديوان ذي الرمة (٦٣٣) الجمهر : المجموع ، يقال جمهره اذا جمعه ٠

٤٨ ـ اللسان ، ج ١٦ ، ص ١٤٩ ٠

٤٩ ـ معجم البلدان ، ج ٢ ص ١٦٠ ٠

٥٠ ـ شرح المعلقات السبع للزوزني ، ص ١٥٧ ، ١٥٨ ٠

٥١ ـ المصدر السابق ، ص ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١ ٠

٥٢ ـ موسى باشا (د٠ عمر) ابن نباتة المصري ، ص ٣٨ ٠



٥٣ ـ ديوان المتنبي ، ج ١ ص ١٧١ ٠

٥٤ ـ ديوان المتنبي ، ج ١ ص ١٧١ ٠

٥٥ ـ ديوان المتنبي ، ج ٣ ص ١٥٣ ـ ١٥٧ ٠

٥٦ ـ المصدر السابق ، ج ٤ ص ٥٨ ، ٥٩ ٠

٥٧ ـ ديوان ابي تمام ، ج ٢ ص ١٩١ ـ ١٩٥ ٠

٥٨ ـ المصدر السابق ، ج ٣ ص ٣٣٨ ٠

٥٩ ـ في معجم لابلدان : « الرقتان : تثنية الرقة » ج ٣ ص٥٧ ، وفيه أيضا : « والرقتان : الرقة والرافقة » ص ٦٠ أما الرقة فهي « مدينة مشهورة على الفرات ، بينها وبين حران ثلاثة أيام ، معدودة في بلاد الجزيرة ، لأنهـا من جانب الفرات الشرقي » ص ٥٩ ٠ واما الرافقـة فهي بلد متصل البناء بالرقة ، وهما على ضفة الفرات ،وبينهما مقدار ثلاثمائة ذراع ص ١٥ ٠

٦٠ ـ ديوان ابن الساعاتي ، ج ١ ص ٣٨٢ ـ ٣٨٤ ، وابو شامة : الروضتين : ج ٢ ص ٨٤ ٠

٦١ ـ الحجون : جبل باعلى مكة عنده مدافن اهلها ٠

٦٢ ـ ابن واصل : مفرج الكروب ، ج ٢ ص ٢٣٤ ، وابو شامة : الروضتين ، ج ٢ ص ١٠٦ ٠

٦٣ ـ ديوان ابن سناء الملك ، ص ٩ ٠

٦٤ ـ ابو شامة : الروضتين ، ج ١ ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ ٠

٦٥ ـ ابو شامة : الروضتين في اخبار الدولتين ، ج ٢ ص ١١٩

٦٦ ـ ابن ابي اصيبعة : طبقات الاطباء ، ص ٦٣٠ ٠

٦٧ ـ ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١٣ ص ٧٩ ٠

٦٨ ـ ابن شداد : النوادر السلطانية ص ١٧ ، وابن واصل مفرج الكروب ج ٢ ص ٤٣٢ ، ٤٣٣ ٠

٦٩ ـ المقريزي : السلوك ج ١ ص ٣٦٥ ٠

٧٠ ـ المقريزي : السلوك ، ج ١ ص ٤٨٠ ، وابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١٣ ص ٢٢٠ ـ ٢٢٤ ٠

٧١ ـ ديوان الصاحب شرف الدين الأنصاري ، ص ٥٥٦ ، ٥٥٧

٧٢ ـ يوم العروبة ، بفتح العين ، هو يوم الجمعة كما كان يسمى في الجاهلية ، يستعمل بالألف واللام وبغيرها ، وقد استخدم هذا اليوم في العصر الاسلامي أيضا ، وورد في شعر أبي تمام :

حططت بها يوم العروبة عـــزة　　　وكان مقيمـــا بـــين نسر وفرقـــد

(ديوان أبي تمام ، ج ٢ ص ٢٦)

٧٣ ـ ديوان الصاحب شرف الدين الأنصاري ، ص ٢٦٩ـ٢٧٢

٧٤ ـ ديوان الصاحب شرف الدين الأنصاري ٠

٧٥ ـ المقريزي : السلوك ، ج ١ ق ٢ ص ٦٣٧ ، ٦٣٨ ٠

٧٦ ـ المصدر السابق ، ج ١ ق ١ ص ٦٣٧ ٠

٧٧ ـ ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ، ج ٧ ص ٣٢٤

٧٨ ـ المصدر السابق ، ج ٧ ص ٣٢٣ ٠

٧٩ ـ المصدر السابق ، ج ٧ ص ٣٢٢ ٠

٨٠ ـ المصدر السابق ، ج ٧ ص ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ٠

٨١ ـ ابن تغري بردي المنهل الصافي (مخطوط) ج ٣ و ص ٣٤٣ ٠

٨٢ ـ ديوان الشاب الظريف ، ص ٥ ٠ .

٨٣ ـ المصدر السابق ، ص ٥ ٠

٨٤ ـ مخطوطة ديوان عفيف الدين سليمان التلمساني ، ورقة ٢ ظ ٠

٨٥ ـ المصدر السابق ، ورقة ٢ ظ ٠

٨٦ ـ ابن منظور : مقدمة لسان العرب ، ج ١ ص ٨ ٠

٨٧ ـ ابن منظور : لسان العرب ، ج ١ ص ٧ ٠

٨٨ ـ البغدادي : خزانة الأدب ، ج ١ ص ٢ ٠

المصـادر والمراجـــع :

١ ـ اساس البلاغة ـ الزمخشري ـ تحقيق عبدالرحيم محمود ـ القاهرة ـ مطبعة اولاد أورفاند ١٣٧٢ هـ ـ ١٩٥٣ م .

٢ ـ البداية والنهاية ـ ابن كثير ـ طبع مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٥٩ هـ .

٣ ـ القاموس المحيط للشيخ مجدالدين بن محمد بن يعقوب الفيروزابادي الشيرازي .

٤ ـ تاج العروس في شرح القاموس ـ محمد مرتضى الزبيدي

٥ ـ خزانة الادب واب لباب لسان العرب ـ عبدالقادر البغدادي . تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون ـ دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة ١٣٨٧ هـ ـ ١٩٦٧ م

٦ ـ ديوان ابي تمام بشرح الخطيب التبريزي . تحقيق محمد عبده عزام ـ دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٤ م .

٧ ـ ديوان البحتري ـ تحقيق حسن كامل الصيرفي دار المعارف ١٩٦٣ القاهرة .

٨ ـ ديوان ابن الساعاتي . تحقيق انيس المقدسي طبـــع المطبعة الاميركانية ببيروت ١٩٣٨ م

٩ ـ ديوان ابن سناء الملك ـ تحقيق الدكتور محمد عبدالحق ـ مطبوعات دائرة المعارف العثمانية بحيدر اباد الدكن ـ الهند ١٣٧٧ هـ ـ ١٩٦٨ .

١٠ ـ ديوان الصاحب شرف الدين الانصاري . تحقيق الدكتور عمر موسى باشا . مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٣٨٧ هـ ـ ١٩٦٧ م

١١ ـ ديوان عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني . مخطوطة بدار الكتب القاهرية رقم ٥٩١٧ .

١٢ ـ ديوان ابن عفيف الدين المعروف بالشاب الظريف شمس الدين محمد ـ تحقيق شاكر هادي شكر ـ مطبعة النجف ـ النجف الأشرف سنة ١٣٨٧ هـ ـ ١٩٦٧ م

١٣ ـ ديوان المتنبي بشرح العكبري ـ تحقيق مصطفى السقا وابراهيم الابياري وعبدالحفيظ شلبي ـ مطبعة البابي الحلبي القاهرة ١٣٧٦ هـ ـ ١٩٥٦ م .

١٤ ـ الروضتين في اخبار الدولتين ـ ابو شامة المقدسي . طبع مطبعة وادي النيل بالقاهرة ـ ١٢٨٧ هـ .

١٥ ـ السلـوك لمعرفــة دول الملـــوك ـ المقريـــزي ـ تحقيق محمد مصطفى زيادة ـ مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر الطبعة الثانية ١٩٥٦ .

١٦ ـ شرح المعلقات السبع ـ الزوزني ـ دار الفكر ببيروت ـ

١٧ ـ الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) ـ اسماعيل بن حماد الجوهري تحقيق احمد عبدالغفور عطار ، دار الكتاب العربي بمصر ١٣٧٦ هـ ١٩٥٦ م .

١٨ ـ لسان العرب ـ ابن منظور ـ طبع دار صادر ـ ودار بيروت ١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٥ م

١٩ ـ معجم البلدان ـ ياقوت الحموي ـ طبع دار صادر ودار بيروت ١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٥ م .

٢٠ ـ مفرج الكروب في اخبار بني أيوب ـ ابن واصل تحقيق الدكتور جمال الدين الشيال ـ طبع المطبعة الاميرية بالقاهرة ١٩٥٣ م .

٢١ ـ المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي ـ ابن تغري بردي مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم ١١١٣ تاريخ .

٢٢ ـ ابن نباتة المصري ـ الدكتور عمر موسى باشا ـ دار المعارف بمصر سنة ١٣٨٣ هـ ـ ١٩٦٣ م سلسلة الدراسات الأدبية رقم ٣١ .

لغة الطير

من كتاب « رموز العلم المقدس »
لمؤلفه روني غينون

تقديم : فاطمة عصام صبري

مقدمة :

المفكرون والفلاسفة والعلماء الذين يتناولون الأمور الانسانية يجوز تصنيفهم تصنيفا عاما وان لم يكن دقيقا في صنفين : ملحدون يفسرون الأعلى بالادنى ، ومؤمنون يفسرون على خلافهم الادنى بالأعلى .

وايا كان الأمر فان ثمة لدى مختلف الشعوب روايات وحكايا وأساطير وامثلة كما انهم قد يدينون بأديان سماوية مختلفة مهما تفاوتت فان في مضمونها تعاليم متشابهة . وكذلك قد تتباين الأمثلة والحكايا والروايات ولكن يبقى في مجموعات منها ما يكاد يكون واحدا بعد تشذيبها وابعاد بعض الزخارف والتفريعات التي تتعلق باحوال الشعوب واتجاهات العصور .

أما الباحثون الملحدون فيرجعون التشابه الى نوع تاثير البنى التحتية في البنى الفوقية كما عند فرويد مثلا حين يصل باعتماده فكرة « الليبيدو » الى تفسير نشوء الحضارات والعلوم والديانات ، وكما عند تلميذه في التحليل النفساني كارل غستاف يونغ الذي عمد الى دراسة الرموز والروايات في رحلات رحلها الى مواطن بعض الشعوب والأقوام الذين يدعون بالبدائيين كهنود الأريزونا بالولايات المتحدة وقبائل سفوح كينيا

بافريقية وزعم انــه وجد مشابه في مضمــون اللا شعــور عنــد الأوربي بعقليته الحديثــة والبدائي بأساطــيره وقصصه ، ونوه زيــادة على فرويد باللا شعور الجمعي لدى الشخص وهو رواسب تجارب الحيوانات أجداد البشر ثم رواسب تجارب أجــداد البشر انفسهم ثــم رواسب تجارب الأمة ثم القبيلة ثم الأسرة اي خلاصة تجارب الانسانية في حياتها السالفــة المديــدة المتطاولة تجاه الطبيعــة وظواهرهــا المختلفة حين كانت تتفاعل وتتاثر تجاهها ٠

أما الباحثون المؤمنون فلا يمنعون تفسير الأعلى بالأدنى في العلوم والطبيعة ولكنهــم حين ينظرون في الديانات الكبرى يرون انــه جرى في الأصل تعليم الهي أوحي به الى البشر فتجلى في مجالي شتى منهــا تلك الديانــات السماوية التي تعتمد على ذلك التعليم الذي حصل على فترات ٠ ولكن زاد البشر في تفاريعه وتفاصيله ولكنه يبقى واحداً في الأصل اذ كان من مصدر واحد ويقصد نحو غاية واحدة هي هداية البشر ٠ من هؤلاء المؤمنين المفكــر الفــرنســي رونــي غينــون René Guénon فلقد أتيح له ما لم يتح لغيره من اطلاع واسع وتامل عميق في قضايا الديانات ورموزها جلهاان لم نقل كلها ٠ وقد راينا ان ننشر له هذا البحث الممتع في « لغة الطير » لبيان المشابه لدى مختلف الحضارات ٠

لقد اتسعت البحوث الانسانية اتساعــاً كبيراً الى درجة عدم التقيد بمجال واحد ولا بظاهرة انسانية واحدة ٠ فالمفكر اللغوي اليوم لا يبحث في أساليب التــركيب البياني للغــة واحدة بل قد يتجاوزها الى دراسات أساليب التعبير في لغات شتى لعلــه يفضي من خــلال دراساته الى ابراز بنية فكرية واحدة أو بنى فكرية متشابهة ٠ وكذلك الأمر في قضية المذاهب الفكرية والروحية المختلفة المتشابهة ٠ هــذا وياتي الاسلام في طليعة الديانات الكبرى صونا للتعليم الالهي وحفاظا على أسرار التنزيل ٠ ولقد كان غينون من أشد المؤمنين به والمعجبين بصونه ٠ ولعل في مقاله هذا لمعا من ذلك ٠ وفيما يلي ترجمة للمقال ٠

* * *

والصافات صفا • فالزاجرات
زجرا • فالتاليات ذكرا
سورة الصافات ٣٧ ـ (١ـ٣)

غالباً ما تتحدث روايات العلوم النقليةعن لغة سرية (غامضة) تدعى « لغة الطير »• ومن الجلي أنها تعبير رمزي لأن المكانة التيتعزى الى فهم هذه اللغة وهي مزية العرفان الرفيع تحمل على عدم الأخذ بالمعنىالحرفي لهذا التعبير • وبهذا الاعتبار ورد في القرآن الكريم : « وورث سليمان داود وقاليا أيها الناس علّمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء ان هذا لهو الفضل المبين » السورة٢٧ الآية ١٦ (سورة النمل) •

من جهة أخرى نجد في أساطير الشعوبالشمالية ذكر أبطال هزموا التنين مثل « سيغفريد » وكانوا يفهمون لغة الطير •وهذا يسهل ادراك فحوى الرمز • ذلك أن الانتصار على التنين هو تبوؤ مباشر للخلودالذي يتمثل في أمر من الأمور يحول التنين دون بلوغه• وتبوؤ الخلود هذا يتضمنبصورةأساسية الانابة الى مركز الحال الانسانية حيث يتوكد الاتصال بأحوال الوجود العلياويتمثل هذا الاتصال بفهم لغة الطير • وفي الواقع شد ما تعتبر الطيور رموزاً الى الملائكةأي بالدقة رموزاً الى الأحوال العليا من الوجود • وقد ذكرنا من قبل في مقال آخر(١)الرمز الانجيلي الذي يتطرق للكلام على « طيور السماء » التي حطت على أغصانشجرة تمثل محوراً يخترق مركز كل حال من أحوال الوجود ويربط بين تلك الأحوالجميعها(٢) •

في النص القرآني الذي أثبتناه في الأعلىيدل تعبير الصافات حرفياً على الطيور ولكنه ينطبق رمزياً على الملائكة وهكذا تشير الآيةالكريمة الأولى الى نظام المراتب السماوية أو الروحية(٣) وتفيد الآية الكريمة الثانية زجرالملائكة للشياطين أو صراع القوى السماوية والقوى الجهنمية أي التعارض بين أحوالالوجود الرفيعة السامية وأحوال الوجود الدنيا(٤) وهذا يقابل في الروايات الهنديةصراع (الديفاسيين Dêvas »،والأسوراسين Asuras » ، كما يقابل أيضاً بشكل رمزيمقارب ومشابه جداً المعركة بين غارودا Garuda وناغا Nâga حيث نجد الحيةأو التنين •

غارودا هو النسر ويمكن أن ينوب عنهطيور اخرى كابي منجلواللقلق ومالكالحزين وكلها أعداء للزواحف ومبيدات لها(٥) •ونشهد أخيراً في الآية الكريمة الثالثة الملائكة تتلو الذكر ومعناه في التفسير المعتاد ما يترتبمن وفاق بتلاوة القرآن لا القرآن المكتوب باللغة المعهودة بل بحروفه الأبدية المرقومة فياللوح المحفوظ الممتد بين السموات والأرض كسلم يعقوب الذي يتضمن درجات الوجودالشامل(٦) • كذلك نجد في الروايات الهندية ما يحكى من أن الديفاسيين (Dêvas)في صراعهم مع الاسوراسين كانوا يعوذون (أشهان ديان) بقراءة تسابيح فيدا ولهذاالسبب سميت هذه الأناشيد شاندا ومعناها

(الايقاع) • والفكـرة نفسها موجـودة فيكلمة الذكر التي تدل في علم الباطن الاسلامي على حركات ايقاعية تطابق تماماً المانتراس Mantras الهندية وتكرار هذه الحركات ينجم عنه انسجام العناصر المختلفة في الكائن وتهيئة اهتزاز يؤثر في مختلف مراتب الأحوال بنظام ما فيتيح الاتصال بالأحوال العليا •وهذا الاتصال بوجه عـام هو العلة الأولـى الأصلية والجوهرية لمختلف العبادات •

ها نحن أولاء نجد أنفسنا تلقاء ما ذكرناه في الاستهلال عن لغـة الطير التي يسعنـا ان ندعوها لغة الملائكة • وصورتها في العالم الانساني اللغة الايقاعية • وذلك أنه لعلـم الايقاع الذي ينطوي على تطبيقات مختلفـة تنشأ أخيراً الطـرق التي تُسلك للاتصـال بالأحوال العليا • وهذا يفسر رواية اسلامية تقول ان آدم كان في الجنـة الأرضية يتكلـم شعراً أي لغة موزونـة والقصـد هنا اللغـة السريانية التي تكلمنا عليها في دراسة سابقة لعلم الحروف(٧) وهي يسعها أن تشف عـن النور الشمسي أو المـلائكي كما يتجلـى في مركز الحال الانساني • ولذلك جاءت الكتب السماوية بلغة ايقاعية موزونة تختلف تماماً كما هو معروف عن الشعر الدنيوي البسيط الذي يزعم النقاد الحديثون ومن لفّ لفهـم ان هذه الكتب من نوعه •

ثم ان الشعر من جهة أخرى لم يكـن فيأصله هذا الأدب العابث الذي آل اليه بالفساد الذي تفسره السيرورة الهابطة في الدارة الانسانية وانما كان له في الماضي صفة قدسية(٨) يمكن تلمس آثارها حتى في التاريخ الغربـي الكلاسيكي حـين كان الشعر يدعـى اذ ذاك (لغة الآلهة) وهو تعبير يكافىء ما نحن بصدده لأن الآلهــة أي Dêvas (٩) لـدى بعض الاعتبارات الدينية بمـثابة الملائكة وتمثـل الأحوال العليا • وفي اللاتينية كانت الأشعار تدعى (كارمينا) Carmina وهـو تعبير يرجع الى أنها تستعمل في أداء الشعائر ذلـك ان كلمة كارمن تطابق اللفظ السنسكريتـي كـارمـا (Karma) أي أداء الشعائر(١٠) • والشاعر نفسه وهو ترجمـان اللغة المقدسـة التـي تتجلى مـن خلالهـا الكلمـة الالهيـة كـان يسمى Vates وهذا لفظ يدل عـلى انه ذو موهبة تتلقى الهاماً من نوع نبوي ثم تغير الأمـر بالانحطـاط واسـتحالت كلمـة Vates الـى كلمـة Devin التي تدل علـى عراف عامي(١١) • ولفظ كارمـن Carmen اشتـق منـه اللفـظ الفرنسـي Charme بمعنى سحر واستحال الى كلمة Enchantement التي تفيد السحر الوضيـع أو الفتنة وهـذا مثال أيضاً على ان السحر بل حتى الشعوذة هو آخر ما تنحط اليه علوم النقل في تداعيها وتأخرهـا(١٢) •

وهكذا نظن أن هذه اللمحات الخاطفـة تكفي لبيان مدى الخطأ الذي يقع فيه أولئك الذين يسخرون من الروايات التي تتحدث عن (لغة الطير) • من أسهل السهل وأبسط الأمور أن نزدري ما لا نفهمه ونعده من قبيل الخرافات ولكن القدماء كانوا يعرفون جيداً ما يقولون عندما كانـوا يستعملـون اللغة الرمزيـة •هـذا والخـرافـة باشتقاقها الـدقيـق Quod Superstat هي (الحرف الميت) الذي ورثناه ذا حياة• هذا الحرف الذي لا يسترعي الاهتمـام في الظـاهـر ليس شيئاً زريـاً لأن الفكر الذي ينفخ حيث يشاء ومتى يشاء قـد يحيي الرمـوز والشـعائر ويعيد اليهـا مع ضياع معناها ملء فضيلتها الأصلية •

الحواشي :

١ – L'homme et son devenir selon le Vedanta ch. III.(Periderion) .

٢ – في الرمز Peridixion الذي يرجع الى العصر الوسيط تحريف (Paradision) يرد ذكر طيور على اغصان شجرة يجثم التنين في اسفلها . (انظر Le Symbolisme de la Croix Ch. IX) وفي دراسة عن رمزية « طائر الفردوس » (Le Rayonnement intellected Mai-Juin 1930) انجز النحات M. L. Charbonneau-Lassay نعتا يظهر فيه ذلك الطائر براس وجناحين وهو الشكل الذي تتمثل فيه الملائكة غالبا . انظر :
(Les Bestiaires du Christ Ch. LXI, P. 425)

٣ – لفظ (صف) هو احد الالفاظ الكثيرة التي حاول البعض ان يجد فيها اصل كلمة الصوفية او التصوف . ومع ان هذا الاشتقاق لا يبدو مقبولا من الوجهة اللغوية المحضة اليس بعيدا من الصواب ان امثال هذه الكلمات تدل دلالة واضحة على بعض المعاني الصوفية لان المراتب الروحية تتطابق مع درجات السلوك .

٤ – هذا التعارض يتضح لدى كل كائن بميلين صاعد وهابط تدعوهما العقيدة الهندية السطوة Sattwa والتماس Tamas وترمز اليه المزدكية بتضاد النور والظلام المشخصين بارموزد Armuzd واهرمن Ahriman .

٥ – انظر في هذا الموضوع اعمال شاربونو لاسي M. Charbonneau-Lassay من رموز حيوانات المسيح
(Cf. Le Bestiaire du Christ)

وجدير بالملاحظة ان التعارض الرمزي بين الطير والحية لا يتم الا عندما تكون الحية في صورتها المؤذية السيئة ولكن عندما تكون في صورتها النافعة الصالحة فهي على العكس تتحد احيانا بالطير كما في صور Quetzalcohualt في الحكايات الامريكية القديمة . ونجد من جهة اخرى في حكايات المكسيك نفس الصراع بين النسر والحية . وجمع الطير والحية يجعلنا نتذكر النص الانجيلي الذي يرد فيه « كن وديعا كالحمامة وحذرا كالحيات » سانت ماتيوس × ، ١٦ .

٦ – فيما يتعلق بلفظ الكتاب على انه رمز انظر بحث Le Symbolisme de la Croix Ch. XIV

٧ – انظر الكتاب نفسه الفصل Symboles de la Science Sacrée VI .

جاء في المقال الذي يشير اليه الكاتب ان اللغة السريانية في بعض الروايات الاسلامية كانت لغة آدم وهي لغة الاشراق الشمسي . فلفظ « سوريا » هو اسم الشمس باللغة السنسكريتية والجذر « سور » من معانيه النور بتلك اللغة . وليس لهذه اللغة علاقة باللغة السريانية المعروفة ولا بالبلاد التي يطلق عليها اليوم اسم سورية . بل هي لغة قديمة فقدت . ولكن اللغات التي تنزل بها الوحي كلها مقدسة . وتاتي عندنا وفي طليعتها العربية .

المترجمة

٨ – يمكن القول على العموم ان الفنون والعلوم لم تعدم صفتها المقدسة الا بضرب من الانحطاط جردها من صفتها الروية ثم من كل دلالة علوية رفيعة . شرحنا راينا هذا في : (L'Esoterisme de Dante Ch. II) وفي (La Crise du Monde Moderne Ch. IV) وانظر ايضا Le Règne de la quantité و Les Signes des temps Ch. VIII

٩ – اللفظ السنسكريتي (Dêwa) واللفظ اللاتيني (Deus) هما كلمة واحدة .

١٠ – كلمة شعر Pœsie مشتقة من الفعل اليوناني Poiein ولها نفس المعنى الذي للجذر السنسكريتي Kri والذي عنه Karma وسنجدها في اللاتينية Creare في معناها الاولي الذي كان يعني شيئا مختلفا تماما عن مجرد عمل فني او ادبي بالمعنى الدنيوي الذي يبدو ان ارسطو عناه عندما تحدث عما دعاه العلوم الشعرية .

١١ـ كلمة (Devin) اي العراف نفسها ام تنحرف الى من ذلك عن معناها الأصلي لانها مشتقة من Divinus التي تفيد هنا ترجمان الآلهة ٠ (Les auspices)اي الطيرة وهي مشتقة من Aves spicers اي مراقبة الطيور وهي الفال الماخوذ من تحليق الطيور واغانيها تقترب من(لغة الطير) اذا فهمناها بالمعنى المادي للكلمة وهي مع ذلك متفقة او متحدة مع (كلام الآلهة) لان هذه مظاهر لارادةالآلهة ٠ والطيور هنا تقوم بابلاغ الرسالة وهي مهمة غالبا ما توكل للملائكة ٠ وهنا بالتدقيق يثوي المعنى الخاصللكلمة اليونانية Angelos واو ان ذلك له مظهر وضيع (نزيد على ذلك ان معنى الملك باللغة العربية (حاملالالوكة اي الرسالة) والبحث هنا يتناول بعض الاعتبارات الشائعة ٠ والمؤلف نفسه وان كان لا يعتقد بالخرافاتولكنه يراها اشكالا قديمة انحرفت عن اصولها الصحيحة ـ المترجمة) ٠

١٢ـ اصول السحر والشعوذة عالجناها في غير هذا الوضع منالكتاب (انظر Ch. XIX Sheth, l'alinéa final) ٠

تعليق

١ ـ استعمل الكاتب العلامة في عنوان مقاله لفظ (لغة الطير) وقد جاء في القرآن الكريم (منطق الطير) وهذا ادق دلالة واقرب قصدا واكثر انطباقا على الموضوع لان المنطق هنا« كل ما يصوت به من المفرد والمؤلف المفيد وغير المفيد » كما جاء في التفسير « الكشاف » ، وقد ورد في تفسير البيضاوي : « النطق والمنطق في المتعارف كل لفظ يعبر به عما في الضمير مفرداكان او مركبا وقديطلق لكل مايصوت به على التشبيهاو التبع كقولهم نطقت الحمامة ومنه الناطق والصامت للحيوان والجماد ٠ فان الأصوات الحيوانية من حيث انها تابعةللتخيلات منزلة منزلة العبارات سيما وفيها ما يتفاوت باختلاف الاغراض بحيث يفهمها ما هو من جنسه » ٠

٢ ـ نورد هنا في التعليق ما ذكره بعض علماء التفسير من قدماء ومحدثين في شان الآيات الكريمات الثلاث التي استهل الكاتب موضوعه بها ٠ جاء في كشاف الزمخشري :

« اقسم الله سبحانه بطوائف الملائكة ٠٠٠ وقيل الصافاتالطير من قوله تعالى : « والطير صافات » (سورة النور رقم ٢٤ ـ ٤١) ٠ والزاجرات كل ما زجر عن معاصي الله ،والتاليات كل من تلا كتاب الله ٠٠٠ »

ثم يعقب الزمخشري على ذلك فيشرح عطف الجملبالفاء التي تفيد الترتيب فيقول :

« ان وحدت الموصوف كانت للدلالة على ترتب الصفاتفي التفاضل ٠

« وان ثلثته فهي للدلالة على ترتب الموصوفات فيه٠ بيانذلك انك اذا اجريت هذه الأوصاف على الملائكة وجعلتهم جامعين لها فعطفها بالفاء يفيد ترتبا لها في الفضل اما انيكون الفضل للصفثم للزجرثم للتلاوة، واما علىالعكس ٠٠٠ وان اجريت الصفة الأولى على طوائف والثانية والثالثةعلى أخر فقد افادت ترتب الموصوفات في الفضل ٠ اعني ان الطوائف الصافات ذوات فضل والزاجرات افضل والتاليات أبهر فضلا او على العكس ٠ وكذلك اذا اردت بالصافات الطير وبالزاجرات كل ما يزجر عن معصية وبالتاليات كلنفس تتلو الذكر فان الموصوفات مختلفة ٠ » ٠

وجاء في تفسير البيضاوي ٠

« اقسم بالملائكة الصافين في مقام العبودية على مراتب باعتبارها تفيض عليهم الأنوار الالهية منتظرين لامر الله الزاجرين الأجرام العلوية والسفلية بالتدابير المامور به فيها ، او الناس عن المعاصي بالهام الخير ، او الشياطين عن التعرض لهم التالين آيات الله وجلايا قدسه على انبيائه واوليائه ٠٠٠ فان الصف كمال والزجر تكميل بالمنع عن الشر او الاساقة الى قبول الخير ، والتلاوةافاضة او الرتبة » وورد في تفسير القاسمي :

« وقيل الصافات الطير من قوله تعالى : والطير صافات والزاجرات كل ما زجر عن معاصي الله ٠ والتاليات كل من تلا كتاب الله ٠٠٠

وبالجملة فالعطف اما لاختلاف الذوات أو الصفات وايثارالفاء على الواو لقصد الترتيب والتفاضل طردا او عكسا ٠ اما الاول فاعتناء بالأهم فالأهم واما الثاني فالترقي الىاعلى ٠ »

فاطمة عصام صبري

التوفيق بين الحكمة والشريعة

في نظر ابن رشد

د. غسان فنيانس

آ ـ تمهيـــد :

التوفيق بين الحكمة والشريعة ، او بين الفلسفة والدين ، او بين العقل والايمان ، مسالة شغلت الفكر البشري ، منذ اقدم العصور . واننا إذا تتبعنا تاريخ الفكر الانساني ، وجدنا لهذه المعضلة محلاً في الفكر الديني ، وفي الفكر الفلسفي اليوناني والعربي . فقد عالجها فلاسفة اليونان قديماً ، كسمبليقيوس الذي اعتقد ان افلاطون وارسطو غير مختلفين في افكارهما ، وعالجها فيلون اليهودي ومدرسة الاسكندرية ، كما عالجها مفكرو المسيحية وآباء الكنيسة ، وكما عالجها مفكرو العرب وفلاسفتهم .

وفي الواقع فان مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين قد اثيرت قبل ابن رشد بزمن طويل ، وعولجت بصور شتى ، بالاشارة والتلميح تارة ، وبالتفصيل والاستدلال والنظر تارة اخرى . فالمعتزلة ، التي هي من اقدم الفرق الاسلامية واشهرها ارتباطاً بالعقل والايمان ، ترى ان العقل والوحي من الله ، يكمل احدهما الآخر ولكنهما لا يتناقضان ، وان الوحي معقول لأنه من لدن إله حكيم ، واذا كان معقولاً فهو غير غريب عن العقل ، واذا كان الأمر كذلك وجب تأويل الوحي ان ظهر بمظهر غير معقول(١) . ولجوء الكندي الى تأويل الآيات القرآنية انما هي محاولة من الفيلسوف العربي لايجاد الحلول للتناقضات الظاهرية بين الحقائق الدينية والحقائق الفلسفية(٢) . وهدف الفارابي ، من رسالته « كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الإلهي وأرسطو » ، التوصل الى فكرة الوحدة الفلسفية وبالتالي الى التوفيق بين الفلسفة والدين(٣) . وكذلك اخوان الصفا . وأما ابن طفيل فقد عرض لقضية التوفيق بين الفلسفة والدين ، وبيّن ان ما وصل اليه حي بن يقظان بالنظر العقلي والتأمل لا يخالف تعاليم الدين المنزل(٤) .

وصفوة الكلام ان جميع المحاولات السابقةلابن رشد قد اقتصرت على إثارة المشكلة دون ان تحددها او تبرهن عليها ، او كانت محاولات فاشلة كتلك التي قام بها الفارابي. واما **ابن رشد** فقد اراد ان يعثر على حل منهجي منظم لها ،ولا سيما قد وقف الفقهاء في عصره موقف التنكر للفلسفة ، يساعدهم على ذلك انحياز الدولةالموحّدية الى الغزالي ، وشيوع موجة التضييق في امور الدين . ولهذ فقد افرد فيلسوف قرطبةلهذه المسالة رسالتين ، هما : ((**فصل المقال** وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال))،و ((**الكشف عن مناهج الأدلة** في عقائد الملّة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشُبهالمزيفة والعقائد المُضلّة)) . كما انه عالجها في ثنايا كتابه ((**تهافت التهافت**)) .

اختلفت الأحكام وتباينت الآراء حولموقفابن رشد من الدين والعقل : فهناك من يقول انه من **دعاة المذهب العقلاني** ، وهناك من يقولانه ، على العكس ، من **دعاة المذهب الايماني** ، وهناك من يقف موقفاً **توفيقياً** بين الرايين ،وهناك من يصفه **بالمادية** .

ففي القرون الوسطى ، وخلال فتراتطويلة من القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، كان **ابن رشد ملحداً**، بنظر الفلاسفةاللاتينيين. بيد ان **رينان** ، عام ١٨٥٢ ، بدّد هذه الاوهام . فبين ان سبب هذه الآراء يعود الىبعض افكار ابن رشد الفلسفية ، كقدم العالم، والى المكانة الأولى التي تبواها في الفكر الفلسفيالاسلامي ، بعد ان تفوق بكثير على الفلاسفة العرب الذين سبقوه كابن سينا والغزالي .ثم يستنتج رينان قائلاً :

((إن ابن رشد تفلسف بحرية دون انيبتغي مقاومة الدين ، وكذلك دون ان يضطرب فكره ليتجنب ردة الفعل(٥))) .

اما **ميرين** عام ١٨٨٩(٦) ، **وآسين اي بلاسيوس**(٧) عام ١٩٠٤ فقد اتخذا موقفاً مغايراً لذلك الذي توصل اليه رينان . فابن رشد ، بنظرهما ، بعيد عن ان يكون فيلسوفاً جاحداً ، بل على العكس ، فانه **فيلسوف الإسلام** ، بل**لاهوتي تقريباً** .

وفي عام ١٩٠٩ افرد **ليون غوتيه** اطروحتهفي الدكتوراه لدراسة هذا الموضوع وهي بعنوان « نظرية ابنرشد حول علاقات الدين بالفلسفة». خصص غوتيه الفصل الأول من هذه الأطروحة لدراسة كتاب « فصل المقال » ، والفصل الثانيلدراسة ما أسماه بـ « النصوص المتشعبة » ، اي مناهج الأدلة وتهافت التهافت ، بالنسبةلفصل المقال ، والفصل الثالث والأخير لعرض المحاولات اليونانية والعربية التي سبقت نظريةابن رشد حول علاقات الدينبالفلسفة. ويخلص غوتيه ، فيختام كتابه الى ان هذا السؤال :« أكان ابن رشد عقلانياً ؟ » ، انما هو سؤال في غير مكانه .

ويحاول غوتيه تبرير سلفه رينان ، فيقول : ان ما حمل رينان الى اتخاذ هذا الراي هي الأسباب التالية :

١ ـ عندما كتب رينان كتابه « ابن رشدوالرشدية » لم تكن كتب ابن رشد العربية منشورة بعد .

٢ - لم يطلع رينان على الكتب الثلاثة الأساسية (فصل المقال ، تهافت التهافت ، الكشف عن مناهج الأدلة) التي تعالج علاقات الفلسفة بالدين ، الا على طريق ملخص بسيط كتبه مونك نقلاً عن ترجمة عبرية .

٣ - ان كتاب رينان ، المكوّن من /٤٠٠/ صفحة ، ليس مخصصاً لدراسة فيلسوف قرطبة ، وانما لعرض تاريخ الرشدية اللاتينية فقط ، بحيث لا يحتل ابن رشد فيه اكثر من خمسين صفحة .

ويخلص غوتيه الى القول ان ابن رشد **انما هو فيلسوف عقلاني** ، بالمعنى المطلق للكلمة، **عندما يخاطب الفلاسفة** ، اي البرهانيين او اهل التأويل اليقيني ، لأن هذه الفئة من الناس تقوم بتأويل كل النصوص ، حتى الغامضة منها ، ولا تقبل لا بالأسرار ولا بالمعجزات. ولكنه **ايماني لا عقلاني** ، عندما يخاطب **عامة الناس** ، اي الخطابيّين ، لأن هذه الفئة غير قادرة على فهم الاستدلالات العقلية. وهكذا فان على الخطابيين التقيد حرفياً بالرموز وبكل النصوص الغامضة دون استثناء . اما الفئة الثالثة المتوسطة بين الفئتين السابقتين ، فهي فئة اللاهوتيين (الجدليين) ، اي اهل التأويل ، القادرين على ادراك صعوبة النصوص ، دون ان يستطيعوا فهم التأويل الحقيقي لها ما لم يلجؤوا الى الفلاسفة وحكمة العقل . اذن ، هناك ، بنظر غوتيه ، ثلاثة انواع من التعليم : **تعليم خفي** (ésotérique) خاص بالفلاسفة ؛ **وتعليم ظاهري** سهل الادراك (exotérique) خاص برجال الدين (الخطابيين) ؛ **وتعليم مختلط** (mixte) خاص باللاهوتيين (الجدليين)(٨) .

لم يتخل غوتيه عن هذه النتائج فيما بعد ، بل ، على العكس ، دافع عنها ضد منتقديها في المقدمة التي تصدّرت الترجمة الفرنسية لكتاب « فصل المقال » منذ نشره لها(٩) . كما انه توصل الى النتيجة نفسها في كتاب نشره حول ابن رشد ؛ فيقول فيه : « هذا هو ابن رشد : عقلي بأدق ما في الكلمة من معنى ، ولكن مع ذلك تخيُّري ؛ واسع الآفاق ، وديّن على طريقته الخاصة ، حريص على تعيين ما يوافق كل طبقة من اعمال العبادة ومظاهر الاعتقاد : فللعامي والجمهور الدين كما هو لأنه ضروري في حالته هذه لحفظ النظام الاجتماعي وللفيلسوف دين العقل والبرهان الذي يستطيع به ان يشترك في حياة العقل الفعال وأزليته . وهو ينظر الى الفقه نظرة عنيفة لأنه بعيد عن ان يكون طريقة عبادة وقريب من كل شغب واضطراب ، ولا يحق لأهله الا ان يجبروا على الصمت والتواري عن الأنظار. لقد تفوق على سابقيه من مفكري الاسلام الذين عبّدوا له الطريق بمؤلفاتهم ، فكان اوسع اطلاعاً من الكندي والفارابي وابن باجة ، واشد منطقاً واتزاناً من ابن سينا الذي اخذ عليه احلامه الصوفيه ، وأوهامه الاستدلالية ، ومجاراته الأوهام العامة ورجال الفقه . لقد استطاع ابن رشد ان يعطي مذهب التخير الأرسطي الأفلوطيني صورته الكاملة(١٠) » .

وللتوصل الى الحكم على ابن رشد ((**بالعقلانية المطلقة ، دون اي تحفظ**)) ، اعتمد غوتيه على كتاب فصل المقال . ثم اضاف قائلاً : ان كانت هناك نصوص ، في كتب اخرى لا سيما تهافت التهافت والكشف عن مناهج الأدلة ، تدل ، بشكل او بآخر ، على ايمانية ابن رشد ، فعلينا ان نفسرها تبعاً لما جاء في فصل المقال .

وقد اعتمد **ماكس هورتن** ، بعكس غوتيه، « **ان ابن رشد فيلسوف مدافع عن القرآن** ، والفلسفة ، بنظره ، ان هي الا خادمة لعلم اللاهوت » .

ولكي يتمكن **النسو** من دحض نظرية غوتيه حول عقلانية ابن رشد ، ميز بين ثلاث درجات من العقلانية : **عقلانية ترفض الوحي الإلهي ،وعقلانية ترفض ما هو فوق الطبيعي ، وعقلانية تحاول فهم العقائد الدينية على طريق العقل** .وعقلانية ابن رشد لا يمكن ان تكون لا من النوع الاول ، ولا من النوع الثاني ، لأنه كان مسلماً مؤمناً بالوحي الإلهي وبالنبوة وبوجود عالم ما وراء الطبيعة . وهكذا لم يبق الا ان يكون **ابن رشد عقلانياً بالمعنى الثالث لهذه الكلمة** ، اي انه كان **لاهوتياً حاول فهم العقائد الدينية على طريق العقل**(١١) .

وقد قال **فرح انطون** « ان فلسفة ابن رشد عبارة عن **مذهب مادي** قاعدته العلم(١٢)». اما الاب **يوحنا قمير** فقد قال « ان ابن رشد هو **ابعد فلاسفة العرب** ، بعد المعري ، **عن الإسلام**(١٣) » . وكتب **الامام محمد عبده** قائلاً « ان ابن رشد ، رحمه الله ، لم يخرج في آرائه عن المليين ، فلا يصح ان يكون مذهبه مذهب الماديين ، ولا قريباً منه ... بل هو **إلهي** ، ومذهبه مذهب إلهي قاعدته العلم(١٤) . **اماروجيه غارودي** فقد قال : « ان مفهوم ابن رشد عن العلاقات بين الانسان والطبيعة ...يشكل حلقة اساسية من النظرة الجدلية الكبرى للعالم من هراقليط حتى هيغل وماركس... على ان كتابات ابن رشد من ايحاء ديني لا شك في ذلك ... لكن هذا الدين لا يعلمنا الهروب او اللامبالاة ، اذ ان **الواقعية** عند ابن رشد قد سبقت بمئات السنوات واقعية الغرب ... ونحن هنا بازاء النظريات الأساسية للجدلية ، بل ازاء النظريات الأساسية في الجدلية المادية نفسها(١٥) » .

اما **دي بور** فقد قال : « وبالجملة ففي مذهب ابن رشد ثلاثة آراء من آراء الزنادقة تجعله مخالفاً لما ابتنته علوم العقائد في الديانات الثلاث الكبرى : اولها **قوله بقدم العالم المادي** والعقول المحركة له ، وثانيها **قوله بارتباط حوادث الكون** جميعها ارتباط علة بمعلول على وجه ضروري لا يترك مجالاً للعناية الإلهية ،او للخوارق ، او نحوها ، وثالثها **قوله بفناء جميع الجزئيات** ، وهو قول يجعل خلودها مستحيلاً(١٦) » .

وتجاه هذه الآراء المتعددة، بل والمتناقضة، حول موقف هذا الفيلسوف الكبير من علاقة الدين بالفلسفة ، لا بد من تحليل النصوص المتعلقة بهذا الموضوع وخاصة فصل المقال منها.

ب ـ فصل المقال :

يتساءل ابن رشد في مطلع كتابه عن النظر في الفلسفة وعلوم المنطق ، اهو امر « مباح بالشرع؟.. ام محظور؟.. ام مامور به، اما على جهة الندب ، واما على جهة الوجوب ؟ (١٧) » . وقبل الإجابة عن ذلك لا بد من طرح هذا السؤال : ما الدين ، وما الفلسفة ، بنظر ابن رشد ؟ ان الكلمة التي يستعملها فيلسوف قرطبة للدلالة على **الدين هي « الشريعة »** . وهذه الكلمة تعني القانون الإلهي او الديني ،اي اصول الدين الاسلامي التي في طليعتها القرآن والسنّة . وقد استعمل فيلسوفنا الكلمة ، في اغلب الأحيان ، للدلالة على القرآن فقط . اما **الفلسفة** ، فانما هي **الحكمة التي تبتغي المعرفة المعمقة على طريق الاستدلال او**

البرهان . وهذا البرهان « هو اتم انواع النظرباتم انواع القياس(١٨) » . ومما يسترعي الانتباه ان قيمة الحقيقة المدركة على طريق النظرالفلسفي كبيرة الى حد قد تكون مطلقة .

فالفلسفة، اذن، ليست « شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها ، من جهة دلالتها على الصانع(١٩) » . وكذلك فان الشرع قد دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل ، وهذا ما هو ظاهر في كثير من الأيات القرآنية ، مثل قوله سبحانه : « فاعتبروا يا اولي الابصار » .

وهكذا لدينا حقائق عقلية في نظام متماسك، وحقائق دينية قرآنية منزلة . ولمعرفة هذين النوعين من الحقائق لا بد من اللجوء الى **القياس العقلي** . ولما كان القياس انواعاً شتى ، فلا بد ان يكون **القياس البرهاني** هو الذي دعا ليه الشرع لأنه اتم أنواع الأقيسة واصحها على الاطلاق . فهو يقوم على مقدمات يقينية ويترکزعلى مبدأ اول من مباديء العقل ، لذلك كانت نتائجه يقينية صادقة . ودونه **القياس الجدلي**،وهو يقوم على مقدمات محتملة يقبلها الجميع او الأكثرية او جميع الحكماء ، وتكون نتيجته محتملة . وهذا القياس لا يقوم مقام القياس البرهاني ، ولا يصلح الا لأن يكون آلة للتحري او الجدل او المناظرة او ما الى ذلك . ودونه في الرتبة **القياس الخطابي** الذي يستند الى مقدمات واهية موافقة لعقلية السامع واستعداداته النفسية والعاطفية بقصد اقناعه.ودونه أخيراً **القياس المغالطي** الذي يعتمد على مقدمات تبدو صادقة ولكنه ينتهي الى نتائج غير مقبولة(٢٠) .

ولما كانت الدراسة النظرية المعمقة تتم على طريق القياس البرهاني ، فلا بد من معرفة المنطق بشكل عام ، لأنه يتنزل « من النظر منزلة الآلات من العمل(٢١) » . كما لا بد من ان نستعين بما انتهى اليه القدماء حتى ولو كانوا على غير ملتنا ، لأنه من العبث أن ننبذ ما كتبه القدماء ونستأنف البحث من جديد . وهكذا فان الاطلاع على كتب الفلسفة وعلوم الأوائل واجب بالشرع . فكما انه لا حرج علينا في استعمال آلة القدماء التي هي المنطق في تصحيح تفكيرنا وعصمة اذهاننا عن الخطأ ؛ فكذلك لا حرج علينا في الرجوع الى حكمتهم والفحص عما انتهوا اليه في باب النظر في الموجودات .فما ينطبق على آلة النظر ينطبق على مادته ومضمونه . ولكن هذا لا يعني اننا ملزمون بأخذ كل العلوم التي اتى بها الاغريق ، بل علينا « ان ننظر في الذي قالوه من ذلك ، وما اثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم ، وسررنا به ، وشكرناهم عليه ،وما كان منها غير موافق للحق نبّهنا عليه ، وحذرنا منه ، وعذرناهم(٢٢) » .

وابن رشد ، وقد قدم من البراهين ما لا يقبل الرد ، يختم كلامه في الفصل الثالث « ضرورة النظر » من كتابه « فصل المقال » بقوله : « فقد تبين من هذا ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، اذ كان مغزاهم في كتبهم ومَقْصِدهُم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وان من نهى عن النظر فيها من كان اهلاً للنظر فيها ــ وهو الذي جمع امرين : أحدهما ، ذكاء الفطرة ، والثاني ، العدالة الشرعية ،والفضيلة العلمية والخلقية ، فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس ، الى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفة . وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى(٢٣) » .

واذا كان الأمر كذلك ، اي اذا كان الدين نفسه هو الذي يأمر على سبيل الوجوب بالاشتغال بالفلسفة وعلوم الأوائل ضمن الشرائط والأحوال التي ذكرناها آنفاً ، فما ذلك الا لأن الفلسفة حق ، والا لما اوجبها الشرع ، واذن فلا يمكن ان يكون هناك خلاف ، بنظر ابن رشد ، بين الشرع والحكمة ، اي بين الدين والفلسفة . وهكذا لم يعترف فيلسوف قرطبة بوجود حقيقتين : الاولى مكتسبة بالنظر الفلسفي ، والثانية بالوحي الإلهي ، وانما **بوجود حقيقة واحدة فقط** . فالنظر البرهاني لا يؤدي « الى مخالفة ما ورد به الشرع ، فان الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له(٢٤) » . اي ان العلم موافق للدين كما ان الدين موافق للعلم .

اذن **فالحقيقة واحدة ، والطرق المؤدية اليها مختلفة** . وفي الواقع لا يوجد تناقض بين الحكمة والشريعة « فهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة » . ولكن عند الممارسة العملية ، نلاحظ ان في الشرع عدداً من الأقوال التي تخالف في ظاهرها حقائق الفلسفة وتوهم ان الفلسفة تضاد الشرع . وقد انتبه ابن رشد لهذا الأمر ، فميز بين **الحقيقة ذاتها واللفظ** الذي يستعمل للتعبير عنها . فالحقيقتان متفقتان كلياً في مضمونهما . وان كان ثمة خلاف أو فرق بينهما ، فهذا يعود ، لا الى الحقيقتين انفسهما ، وانما فقط الى اللفظ المستعمل في التعبير عنهما . وعلينا في هذه الحالة **تأويل اللغة المعبرة عن الحقيقة** .

ولما اراد ابن رشد ان يصنف البشر ، عمد الى نظرية الفلاسفة في تقسيم القياسات واستعان بها في تصنيفه . فقال ان الفلاسفة قسموا القياسات اربعة انواع : البرهانية ، والجدلية ، والخطابية ، والمغالطة . فبوساطة الأولى نحصل على معرفة يقينية ، والثانية تحملنا على الترجيح والاحتمال دون اليقين ، والثالثة ضعيفة يقصد منها اقناع السامع ، اما الرابعة والأخيرة فانها خارجة عن الأقيسة ، لأنها تؤدي الى نتائج غير مقبولة(٢٥) .

وعلى هذا الأساس قسم ابن رشد البشر الى اصناف ثلاثة متفاضلة في التصديق ، « فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية ... ، ومنهم من يصدق بالاقاويل الخطابية ...(٢٦) » . **فالبرهانيون هم الفلاسفة** ذوو الأدلة الصحيحة والتأويل اليقيني ، **والجدليون هم المتكلمون** ذوو التأويل الجدلي الذين يصلون الى شاطىء اليقين لكنهم لا يخوضون عبابه ، **والخطابيون هم عامة الناس** ذوو العقول الكثيفة والفطر الناقصة(٢٧) .

وصفوة الكلام ان ابن رشد يميز **ثلاثة اشكال استدلالية : استدلال اثباتي يقيني ، واستدلال خطابي اقناعي ، واستدلال جدلي احتمالي** . كما انه يميز **شكلين للتعبير عن الحقيقة : شكل رمزي ، وشكل واقعي** . فالخاصة او **الفلاسفة يهتمون بالاستدلال الاثباتي ، والمتكلمون ورجال الدين** يهتمون **بالاستدلال الجدلي** ، اما **عامة الناس** فانها **تهتم بالاستدلال الخطابي** .

وللفلسفة استدلالات اثباتية محضة ، وتعابير خالية من اي رمز . اما بالنسبة للدين فغالباً ما تكون استدلالاته ديالكتيكية (جدلية) او خطابية غير يقينية ، والكثير من تعابيره رمزية . ولهذا السبب **يمكن حل الخلاف القائم بين الفلسفة والدين بوضع الحقائق الدينية في نفس مستوى الحقائق الفلسفية ، على طريق تجريد الحقائق الدينية من كل رموزها ، ومن ثم وضعها في سياقها الاثباتي** . وقد اطلق ابن رشد على هذه العملية اسم **« التأويل »** .

وهدف ابن رشد ، هنا ، لا يقوم على تأويل الآيات القرآنية في ضوء الحقائق الفلسفية. كما انه لا يبتغي اعطاء الحقيقة الفلسفية اولوية على الحقيقة الدينية ، وانما يبتغي **اعطاء التعبير الفلسفي اولوية على التعبير الديني** ، بالنسبة للحقيقة الواحدة ، لأن التعبير الفلسفي اكثر عقلانية من التعبير الديني .

هذا والتاويل لا يكون بلا حدود ولاضوابط ، بل له شروط واحكام وقواعد لا بد من التمسك بها . فان ما ادى اليه البرهان اما ان يكون قد سكت عنه الشرع او عرّف به . فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي . وان كانت الشريعة قد نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقاً لما أدى اليه البرهان ، او مخالفاً ، فان كان موافقاً فلا قول هنالك ، وان كان مخالفاً طلب تأويله ، اي « اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير ان يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز ، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه او لاحقه او مقارنه ، او غير ذلك من الأشياء التي عُدّدت في تعريف اصناف الكلام المجازي(٢٨) » .

وهكذا فان في الشرع اموراً لا بد من تأويلها للوصول الى حقيقتها . بيد ان التأويل لا يوهب الا لأولئك الراسخين في العلم من الفلاسفة ، فلا يعطى رجال الفقه ، لأنهم على ثقافتهم، محدودو العلم، وقد تضاربت آراؤهم، وكانوا سبباً في انشقاقات وفرق دينية. ويجب الا يصرح بالتأويل الا لأهل البرهان ، لأن العامة لا تفهم التأويلات ان كانت صحيحة، وتضل ان كانت غير صحيحة . ويجب على الفلاسفة الا يصرحوا بتأويلاتهم لرجال الفقه واللاهوت ، وعلى الحكام ان يحافظوا على سلامة الدين فيحصروا أصحاب القياس الجدلي ، اي رجال الفقه ، ضمن نطاق ضيّق ، ولا يسمحوا لهم بأن يصرحوا للجمهور بتأويلاتهم الجدلية. وهكذا يتمسك الجمهور بظاهر الشرع ويفهم الفلاسفة حقيقته مكتومة . وبهذا تنحل المشكلة نظرياً وعملياً(٢٩) .

بيد ان التأويل يجب الا يؤدي لا الى حمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا الى اخراجها كلها عن ظاهرها . ولهذا اختلف المسلمون « في المؤول منها من غير المؤول ، فالأشعريون مثلاً ، يتأوّلون آية الاستواء ، وحديث النزول ، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره . والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم في التصديق ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه ، هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما(٣٠) » .

ثم عرض ابن رشد لقضية **الاجماع** عند المسلمين ، فقال : « ان في الشرع اشياء قد اجمع المسلمون على حملها على ظواهرها ، واشياء على تأويلها ، واشياء اختلفوا فيها ... فهل يجوز ان يؤدي البرهان الى تأويل ما اجمعوا على ظاهره ، او ظاهر ما اجمعوا على تأويله؟ » . وهنا يميز فيلسوفنا بين **الاجماع بطريق يقيني والاجماع الظني** . فالأول لا يصح ، والثاني يصح . والعلماء يميزون بين العلوم العملية والعلوم النظرية، ثم يؤكدون ان الاجماع لا يتقرر في العلوم النظرية بطريق تعييني ، كما يمكن ان يتقرر في العلوم العملية . فلكي يحصل الاجماع

في العلوم العملية يكتفي بان « تنتشر المسالةفلا ينقل الينا فيها خلاف » . واما في العلوم النظرية فمن الواجب اقامة البرهان علىحصول الاجماع ، وانه « ليس يمكن ان يتقرر الاجماع في مسألة ما في عصر ما ، الا بان يكون ذلك العصر عندنا محصوراً ، وان يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا ، اعني معلوماً اشخاصهم ، ومبلغ عددهم ، وان ينقل الينا في المسالة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر ، ويكون مع هذا كله قد صحّ عندنا ان العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على انه ليس في الشرع ظاهر وباطن ، وان العلم بكل مسالة يجب ان لا يكتم عن احد ، وان الناس طريقهم واحد في علم الشريعة » . بيد ان ذلك غير ممكن بشهادة الغزالي نفسه(٣١) .

ويحمل ابن رشد **حملة عنيفة على المتكلمين، وعلى المتصوفة عامة والغزالي خاصة** ، فيعرض لهذا الأخير في هزء ظاهر . ومبدأ ابن رشد ان من كان من غير اهل العلم ، اي من كان فَرْضُه الايمان بالظاهر ، فعليه حمل اقوال الشريعة على ظاهرها ، لأن التأويل في حقه كفر ويؤدي الى الكفر ، « ولهذا يجب ان لا تُثبَّت التأويلات الا في كتب البراهين ، لأنها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها الا من هو من اهل البرهان، فاما اذا ثبتت في غير كتب البرهان ، واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية او الجدلية، كما يَصْنَعُهُ ابو حامد، فخطر على الشرع وعلى الحكمة ، وان كان الرجل انما قصد خيراً ، وذلك انه رام أن يكثّر اهل العلم بذلك ، ولكنه كثّر بذلك اهل الفساد بدون كَثْرَةِ اهل العلم ، وتطرق بذلك قوم الى ثَلْبِ الحكمة ، وقوم الى ثلب الشريعة ، وقوم الى الجمع بينهما ، ويشبه ان يكون هذا احد مقاصده بكتبه » . والدليل على ذلك ان الغزالي لم يلزم مذهباً من المذاهب في كتبه ، « بل هو مع الأشعرية اشعري ، ومع الصوفية صوفي ، ومع الفلاسفة فيلسوف » . ولهذا يجب على ائمة المسلمين منع كتبه « التي تتضمن هذا العلم ، الا من كان من اهل العلم ، كما يجب عليهم ان ينهوا عن كتب البرهان من ليس اهلاً لها »(٣٢) .

وكذلك فعلت الأشعرية والمعتزلة ، فأوّلوا آيات كثيرة واحاديث كثيرة ، وصرحوا بتاويلهم للجمهور ، فاوقعوا الناس في عداوة وتباغض وحروب ، ومزقوا الشرع ، وفرقوا الناس(٣٣) .

« وهكذا وجد ابن رشد في التمييز بين معنى الخاصة ومعنى العامة للشريعة آمن طريق الى التوفيق بين الدين والعقل ؛ وهكذا ردّ السهم الى نحر الغزالي بمنطق سديد وقول شديد(٣٤) » .

ثم يعرض ابن رشد لامهات المسائل التي اختلف فيها المتكلمون والفلاسفة ، مدافعاً بذلك عن الفلاسفة العرب ، كالفارابي وابن سينا ، ضد الاتهامات التي وجهها الغزالي لهما ، في كتابه « تهافت الفلاسفة » . وهذه الاتهامات هي: **علم الله ، وقدم العالم ، وقضية المَعَاد .** ثم يبين ابن رشد ان الظاهر من قول الغزالي في تلك الأمور الثلاثة « انه ليس تكفيره اياهما (الفارابي وابن سينا) في ذلك قطعاً ، اذ قد صرح في كتاب التفرقة ان التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال » . بالاضافة الى استحالة حصول الاجماع في امثال هذه المسائل ، لأن هناك تأويلات « لا يجب ان يفصح بها الا لمن هو من اهل التأويل وهم الراسخون في العلم » ، فهؤلاء

هم القادرون عليه ، والمؤمنون به(٣٥) . واذا كان الأمر هكذا . « فلا يمكن ان يتقرر في التأويلات التي خصّ الله العلماء بهـا اجماع مستفيض ، وهذا بين بنفسه عند من انصف »(٣٦) .

وبالنسبة **للاتهـام الاول** فان ابن رشـد يعتقد أن إله الفلاسفة يعلم الجزئيات بعلم غير مجانس لعلمنا بها ، وذلك ان علمنا بها مشروط بالموضوع المعلوم ، فهو محدث ان كان الموضوع محدثاً ، ومتغير ان كان الموضوع متغيراً . اما علم الله بالموجودات ، فانه ، بعكس علمنا بها ، شرط للموجودات المعلومة . وهكذا فان الله يعلم الكل علمـاً ابـدياً(٣٧) .

اما بالنسبة **لقدم العالم** ، فيعتقد فيلسوفنا ان المتكلمين من الأشعرية والفلاسفة المتقدمـين « اتفقوا على ان ههنا ثلاثة اصناف من الموجودات: طرفان وواسطة بين الطرفين . فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة(٣٨) » .

فاما الطرف الأول ، فهو موجود نجم عـن علّة فاعلـة ، ومن مادة ، والزمان متقـدم على وجوده . « وهـذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونهـا بالحس ، مثـل تكون الماء ، والهواء ، والأرض ، والنبات ، وغير ذلك . فهذا الصنف مـن الموجودات اتفق الجميع ، مـن القـدماء والأشعريين على تسميتها محدثة(٣٩) » .

واما الطرف المقابل للطرف الأول ، فهو موجود لم ينجم عن علة فاعلة ، ولا من مادة ، ولا تقدّمه زمان . واتفق الجميع على تسمية هذا الموجود قديماً . « وهـذا الموجود مدرك بالبرهان ، وهو الله ، تبارك وتعالى ، الذي هو فاعـل الكل ، وموجـده ، والحافظ له ، سـبحانه وتعـالى قـدره(٤٠) » .

واما الواسطة بين الطرفين ، فهو موجود لم يكن مـن مادة ، ولا تقـدّمه زمان ، ولكنه موجود عن علّة فاعلة ، وهذا هو العالم بأسره . وبعـد ان يعرض ابن رشد للآراء الفلسفيـة المختلفة ، اليونانية منها والعربية ، حول قـدم العالم او حدوثه ، يخلص الى القول بان العالم قـديم ابـدي(٤١) .

وبالنسبة **لقضية المتضـاد** ، فانها ، بنظر ابن رشد ، من الصنف المختلف فيه . وهنـا يميز فيلسوفنا بين ثلاث فئات : قوم ينسبون انفسهم الى البرهان ، ويقولون بوجوب حمـل المعاد على ظاهره ، وذلك لعـدم وجود برهان يؤدي الى استحالة الظاهر فيها ، وهـذه هي طريقة الأشعرية ، وقوم ممن يتعاطى البرهان، يقولون بتأويلهـا ، ولكنهـم يختلفون في ذلك اختلافاً كثـيراً ، وفي هـذا الصنف الغزالي وكثير من المتصوفة ، وقوم يجمع فيها التأويلين، كما فعـل ذلك الغزالي في بعض كتبـه(٤٢) .

ومبدأ ابن رشد ان مـن **كان من غير اهل العلم فعليه حمل اقوال الشريعة على ظاهرها** ، ولهذا يجب ان لا تثبت التأويلات الا في كتب البراهين ، التي لم يصل اليها الا من هو من اهـل البرهـان(٤٣) .

لم يكن هـدف ابن رشد الأساسي ، في كتابه فصل المقال ، دراسة هـذه القضايا الرئيسية التي دار حولها الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين . لأن هذه القضايا ، كما يقول محمد عمارة(٤٤) ، « اكبر مـن ان يوفيها حقها مـن البحث في هذا الحيز الضيق والنطاق المحدود ، هذا ، الى انه قد وفاها حقها عندما ناقش فيها المتكلمين في كتابه « مناهج الأدلة » ، وعندما ردّ على الإمام الغزالي في « تهافت التهافت » ، وانما كان تعرضه لهـذه القضايا هنا من باب ضرب الأمثلة وتقديم النماذج التطبيقية التي يوضح بها مقصده من هذا النص ، والذي هو اساساً اثبات إخاء الحكمة (الفلسفة) للشريعة ، وتقديم المنهج الذي نصل باستخدامه الى الايمان بهـذا الإخـاء » .

ومن خلال هذا العرض التحليلي لكتـاب « **فصل المقال** » لم نعثر على اية كلمة ، في فكر فيلسوف قرطبة ، تشير الى خضوع الفلسفة للدين . بـل وعلى العكس فقـد اعطى **الحكمة اولوية مطلقة على الشريعة ، وذلك على طريق تجريد الحقائق الدينية من كل رموزها ، ومن ثم وضعها في سياقها الاثباتي . وهذا ما يحملنا على التاكيد بان « فصل المقال » انما هو بحث عقلاني بالمعنى المطلق لهـذه الكلمة** . لكن هـل نستطيع ان نقول مع غوتيـه ان ابن رشد كان عقلانياً دون تحفظ ؟ هذا ما نريد ان نبيّنه ، مـن خلال النصوص المتعلقة بهـذا الموضوع ، والموجودة في كتابي ابن رشد « تهافت التهافت » و « الكشف عن مناهج الأدلة » . وقبل بحث هـذه النقطة بالذات ، لا بـد من عرض راي توما الأكويني مـن علاقـة الفلسفـة بالدين .

وبالنسبة **للفلسفة التوماليـة** ، هنـاك شرط مزدوج يسيطر عليها وهو **التمييز بـين العقل والايمان من جهة ، وضرورة تطابقهما من جهـة اخرى . فالفلسفة مبنية على العقـل** ، اي ان الفيلسوف لا يقبل الا بما يقبله العقـل وبما يمكن اثباته على طريقه . **اما اللاهوت فانه مبني على الوحي** ، اي على ما امرنا الله بـه . وهكذا فان العقائـد الدينية لا يمكننا فهمها ، لكننا ملزمون بقبولها والأخذ بها ، لأن مصدرها خارج عن الطبيعة واسمى منها . ان الفيلسـوف يبحث عـن مبادىء الاثبـات في العقـل ، اما اللاهوتي فانه يبحث عنها في الوحي .

فالفلسفة واللاهوت مشتركتان في كثير من الأمور لدرجة انهما متفقتان في نتائجهما الأخيرة . اي انه لو كان بامكاننا فهـم معطيات الايمـان فهماً عقلياً كاملاً لكان هناك توافق وانسجام كاملان بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية . وهذا ما يؤكد خطأ اية نتيجة فلسفية متناقضة مع العقائد الدينية . وفي هذه الحالة يعود على العقل انتقاد ذاته بذاته وايجـاد مكان خطأه .

وهكذا توجد عند الاكويني **حقيقة واحدة وطريقتان : طريقة فلسفية وطريقة لاهوتية . وهاتان الطريقتـان لا تؤديان إلاّ الى حقيقـة واحدة** . وكذلك علينا متابعة التاويل العقلاني لمعطيات الايمان قـدر الامكان ، والصعود على طريق العقل نحو الوحي ثم النزول نحو العقل .

ففي كتاب « الرد على الخوارج » ، يميز توما الاكويني بـين مجالين ، فيقول : « بعض الحقائق المتعلقـة بالله تتجاوز اطلاقاً قـدرة العقل البشري ، ومنها عقيدة التثليث . ويمكن لبعض الحقائق الأخرى ان تـدرك على طريق العقل الطبيعي ، ومنها وجود الله ، ووحدته ، الخ(٤٥) » . وهكذا يوجد ، في مستوى اللاهوت ، علمان متمايزان ومتكامـلان : اللاهوت الموحى الذي ينطلق مـن العقائد الدينية ، واللاهوت الطبيعي المعد على طريق العقل(٤٦) .

واللاهوت الطبيعي ليس كل الفلسفة ، وانما هو جزء منها أو بالأحرى قمتها . وهذا هو الجزء الذي درسه توما الاكويني بشكل معمق . ان أولى الأشياء التي نعرفها انما هي الأشياء الحسية ، وأولى الأشياء التي يكشف لنا الله عنها هي وجوده ، اي اننا نبدا لاهوتياً حيث ننتهي فلسفياً .

وهكذا فان الروح المسيحية التي سادت في العصور الوسطى قد اخذت تنادي بقصور العقل البشري عن الاحاطة بالكثير من مسائل ما بعد الطبيعة ، حتى لقد خضعت الفلسفة للدين خضوعاً تاماً في القرن الثالث عشر الميلادي، بدليل انتشار العبارة المشهورة القائلة بأن « الفلسفة ان هي الا خادمة لعلم اللاهوت » .

واذا كان ابن رشد قد اعتمد على ارسطو والمدرسة المشائية دفاعاً عن الفلسفة وإعلاء لشأن العقل ، فان توما الاكويني قد وضع الأرسطية في خدمة العقائد الدينية مضيقاً بذلك حدود العقل وقدرته على ادراك بعض الحقائق المتعلقة بالله .

جـ ـ تهافت التهافت والكشف عن مناهج الأدلة :

ولنبحث الآن في **علاقة الشرع بالحكمة ،من خلال « تهافت التهافت » و « الكشف عن مناهج الأدلة »** . ان العقل ، كما حدده ابو الوليد في كتاب « فصل المقال » ، قادر على ادراك جميع الحقائق والموجودات ، بحيث لا يخفى عليه اي شيء ، اي ليس في الشرع اسرار تخفى على العقل . وبذا فان الايمان والمعرفة العقلية شيء واحد عند فيلسوف قرطبة الذي كان عقلانياً بكل ما في الكلمة من معنى . ولكن هل بقي ابو الوليد على ما اقره ، في كتاب فصل المقال ، من مبادىء عقلانية محضة ؟ هذا ما نريد ان نبينه من خلال بعض النصوص المتعلقة بالموضوع والموجودة في الكتابين المذكورين . يبدو لنا ، للوهلة الأولى ، ان ابن رشد قد تراجع عن موقفه العقلاني واتجه نحو المذهب الايماني . وهنا يمكننا التمييز بين مرحلتين :

فأما **المرحلة الأولى** ، المتمثلة بنصوص متعددة من « تهافت التهافت » و « الكشف عن مناهج الأدلة » ، **فهي تشير الى تقارب بين الفلسفة والدين** ، **اكبر من ذلك المذكور في فصل المقال** . فالأديان هي « الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع ، ولا سيما ما كان منها عاماً لجميع الشرائع ، وان اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر » . وهي ايضاً الشرائع التي اتفقت « على وجود اخروي بعد الموت ، وان اختلفت في صفة ذلك الوجود كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته وافعاله ، وان اختلفت فيما تقوله في ذوات المبدأ وافعاله، بالأقل والأكثر » . وهي كذلك الشرائع « المتفقة في الأفعال التي توصل الى السعادة التي في الدار الآخرة ، وان اختلفت في تقدير هذه الأعمال » . كما انها « لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع ، كانت واجبة » عند الفلاسفة ، لأن الفلسفة انما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية ، بعكس الأديان التي تبتغي تعليم الناس دون استثناء(٤٧) .

فالفلسفة، بحسب تلك النصوص، **تعترف للدين بدور الموجه والمهذب ، وبانه الوسيلة الوحيدة لتحقيق سعادة الناس الحقيقية الأبدية . وصفوة الكلام ان الفلسفة والدين علمان ذو**

هدف واحد ، هو تأكيد السعادة الحقيقية للناس اجمع في هذا العالم وفي العالم الآخر .
« ومع هذا ، يقول ابن رشد ، فلا نجد شريعة من الشرائع الا وقد نبهت بما يخص الحكماء ، وعنيت بما يشترك فيه الجمهور . ولما كان الصنف الخاص (الفلاسفة) انما يتم وجوده ، وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام ، كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنف الخاص ، وفي حياته : إما في وقت صباه ومنشئه فلا يشك احد في ذلك ، وإما عند نقلته الى ما يخصه فمن ضرورة فضيلته ان لا يستهين بما نشأ عليه ، وان يتأول لذلك احسن تأويل » . وعلى الفلاسفة ان يعلموا ان المقصود بالتعليم الديني هو عامة الناس لا خاصتهم . فان شكّوا في المبادىء الشرعية التي نشأوا عليها ، او قاموا بتأويل مناقض للأنبياء ، فانهم احق الناس بأن ينطلق عليهم اسم الكفر . ويوجب لهم عقوبة الكفر التي نص عليها دينهم . وهكذا يجب على الفيلسوف ان يختار افضل الأديان ، « وان كانت كلها عنده حقاً ، وان يعتقد ان الأفضل ينسخ بما هو افضل منه . ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية ، لما وصلتهم شريعة الاسلام ، وتنصّر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم ، لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام »(٤٨) .

ويضيف ابن رشد قائلاً : « ان كل شريعة كانت بالوحي ، فالعقل يخالطها . **ومن سلم انه يمكن ان تكون ههنا شريعة بالعقل فقط ، فانه يلزم ضرورة ان تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي**(٤٩) » .

ومن خلال هذه النصوص ، لا سيما النص الأخير منها ، يمكننا ، على الأقل ، ان نؤكد ان هناك **تعاوناً عميقاً بين الفلسفة والدين ، بحيث اصبح من المستحيل التكلم بعد ، عند ابن رشد ، على استقلاليتهما عن بعضهما البعض .** نعلى الفلاسفة بأجمعهم ان يتقلدوا من الأنبياء وواضعي الشرائع مبادىء العمل والسنن المشروعة في الأديان . والممدوح «من هذه المبادىء هو ما كان منها احث للجمهور على الأعمال الفاضلة ، حتى يكون الناشئون عليها اتم فضيلة من الناشئين على غيرها ، مثل كون الصلوات عندنا . فانه لا يشك في ان الصلوات تنهي عن الفحشاء والمنكر» . ولهذا لا بد من « ان توضع النفس غير مائتة ، كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية ، وان يوضع ان التي تعود هي امثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار ، لا هي بعينها ، لأن المعدوم لا يعود بالشخص ، وانما يعود الموجود لمثل ما عدم ، لا لعين ما عدم كما بيّن ابو حامد . ولذلك لا يصح القول بالاعادة (اي بعث الأجساد ورد الأرواح الى الأبدان) ، على مذهب من اعتقد من المتكلمين ان النفس عرض ، وان الأجسام التي تعاد هي التي تعدم . وذلك ان ما عدم ثم وجد ، فانه واحد بالنوع لا واحد بالعدد ، بل اثنان بالعدد ، وبخاصة من يقول منهم : ان الأعراض لا تبقى زمانين »(٥٠) .

واما **المرحلة الثانية** ، المتمثلة ببعض المقاطع من تهافت التهافت ومناهج الأدلة ، **فهي تشير ، في ظاهرها ، الى فيلسوف مغاير للفيلسوف الذي عرفناه من خلال فصل المقال . ومما يسترعي الانتباه ، هنا ، اعتقاد ابن رشد بالغيوب وما الى ذلك من الحقائق مما لا تدركه العقول كالأسرار والمعجزات ، واعتقاده التالي بخضوع الفلسفة للدين** . هذا ولا بد ، الآن ، من عرض النصوص التي تؤكد صحة ذلك :

ففي احد هذه النصوص يوضح فيلسوف قرطبة ما ينبغي ان يفعل مع من يخوض في مسائل نظرية سكت عنها الشرع ، فيقول :« والسائل من المتخاصمين في امثال هذه الأشياء ليس يخلو : إمّا ان يكون من اهل البرهان ، أو لا يكون . فان كان من اهل البرهان ، تكلم معه على طريقة البرهان، وعرف ان هذا النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان وعرف بالمواضع التي نبه الشرع اهل هذا الجنس من العلم على ما ادى اليه البرهان . وان لم يكن من اهل البرهان فلا يخلو : اما ان يكون مؤمناً بالشرع او كافراً . فان كان مؤمناً ، عرف ان التكلم في مثل هذه الأشياء ،حرام بالشرع . وان كان كافراً ، لم يبعد على اهل البرهان معاندته بالحجج القاطعة له . هكذا ينبغي ان يكون حال صاحب البرهان في كل شريعة ، وبخاصة شريعتنا هذه الإلهية التي ما من مسكوت عنه فيها ، من الأمور العلمية الا وقد نبّه الشرع على ما يؤدي البرهان فيها، وسكت عنها في التعليم العام(٥١) » .

وثاني هذه النصوص هو النص ، الذي ذكرناه آنفاً(٥٢) ، والذي فيه يؤكد فيلسوفنا ان **الشريعة التامة انما هي تلك المستنبطة بالعقل والوحي .**

وفي النص الثالث يعقب ابن رشد على قول الغزالي في نظرية علم الله ، فيؤكد ان الكلام في « علم الباري سبحانه وتعالى بذاته وبغيره ، مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة ، فضلاً عن ان يثبت في كتاب ، فانه لا تنتهي افهام الجمهور الى مثل هذه الدقائق . واذا خيض معهم في هذا ، بطل معنى الإلهية عندهم، فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم (...) فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين، الذين اطلعهم الله على الحقائق . ولذلك لا يجب ان تثبت في كتاب الا في الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني . وهي التي شأنها ان تقرا على ترتيب ، وبعد تحصيل آخر ، يضيق على اكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني، اذا كان ذا فطرة فائقة ، مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس(٥٣) » .

وفي النص الرابع يرد ابن رشد على اعتراضات الغزالي على نظرية الصدور ، فقرة فقرة ، فيقول : « قول الغزالي: **ان كل ما قصرت عن ادراكه العقول الانسانية فواجب ان نرجع فيه الى الشرع** » ، انما هو قول حق . وذلك لأن « **كل ما عجز عنه العقل افاده الله تعالى للانسان من قبل الوحي** » . والعجز عن مدارك (الحقائق) ، الضروري علمها في حياة الانسان ووجوده : منها ما هو عجز باطلاق ، اي ليس في طبيعة العقل ان يدرك (هذه الحقائق) ، بما هو عقل ، ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس . وهذا العجز : اما ان يكون في اصل الفطرة ، واما ان يكون لأمر عارض ... وعلم الوحي رحمة لجميع هذه الأصناف »(٥٤).

وفي النص الخامس يقرر فيلسوفنا ان **مبادىء العلوم الإلهية بطبيعتها ابعد من غيرها من العلوم عن متناول العقول** . ان كثيراً من الأمور الإلهية ، « ليس تلفى لها مقدمات من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور يقنعون بها في امثال هذه المعاني (...) واذا كان هذا موجوداً في غير العلوم الإلهية ، فهذا المعنى في العلوم الإلهية احرى ان يكون موجوداً، لبعد هذه العلوم عن العلوم التي في بادىء الراي(٥٥) » .

وفي النص السادس يعترف ابن رشد اعترافاً واضحاً بالمعجزات ، يصرح بأن من ينكر معجزة ابراهيم وما شاكلها من المعجزات هو زنديق . « ان الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادىء الشرائع . وفاعل ذلك عندهم محتاج الى الأدب الشديد » . فالذي يجب ان يقال في المعجزات « ان مبادئها هي امور إلهية تفوق العقول الانسانية ، فلا بد ان يعترف بها مع جهل اسبابها ، ولذلك لا نجد احداً من القدماء تكلم في المعجزات ، مع انتشارها وظهورها في العالم ، لأنها مبادىء تثبيت الشرائع ، والشرائع مبادىء الفضائل »(٥٦) .

وفي النص السابع يذهب فيلسوف العرب الى أبعد من ذلك ، فيعتقد ان **المعجزات، وبعض الحقائق الاخرى كوجود الله ووجود السعادة ووجود الفضائل** ليست مما ينبغي ان يتطاول اليها من لا يحسن القول فيها ، بل هي **امور تتلقى بالتسليم والرضا** . وفي هذا المعنى يقول ابن رشد : « اما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول ، لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب ان يتعرض للفحص عنها ، وتجعل مسائل ، فانها مبادىء الشرائع ، والفاحص عنها ، والمشكك فيها يحتاج الى عقوبة عندهم ، مثل من يفحص عن سائر مبادىء الشرائع العامة ، مثل : هل الله تعالى موجود ؟ وهل السعادة موجودة ؟ وهل الفضائل موجودة ؟ وانه لا يشك في وجودها . وان كيفية وجودها هو أمر إلهي معجز عن ادراك العقول الانسانية . والعلة في ذلك ان هذه هي مبادىء الأعمال التي يكون بها الانسان فاضلاً ، ولا سبيل الى العلم الا بعد حصول الفضيلة ، فوجب ان لا يتعرض للفحص عن المبادىء التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة(٥٧) » .

ومما يسترعي الانتباه ان ابن رشد لا يعترف بمعجزات القرآن وحسب ، وانما كذلك **بالمعجزات التي اتت بها الكتب الدينية الاخرى**. هذا مع انه يرى ان أبين معجزات الرسول العربي هو القرآن الكريم ، وان غيره من المعجزات ليس في مثل قوته . « واذا تأملت المعجزات التي صح وجودها ، يقول ابن رشد ، وجدتها من هذا الجنس . وابينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقاً عن طريق السماع ، كانقلاب العصا حية . وانما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل انسان وجد ، ويوجد الى يوم القيامة . وبهذا فاقت هذه المعجزات سائر المعجزات . فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة . وليعلم ان طريق الخواص في تصديق الأنبياء طريق آخر قد نبه عليه ابوحامد في غير ما موضع(٥٨) » .

وهكذا فان **النبوة** ، عند ابن رشد ، **امر خارج عن طبيعة الإنسان**. والصفة التي يسمى بها النبي نبياً هي « الإعلام بالغيوب ، ووضع الشرائع الموافقة للحق ، والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق (...) والذي يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤيا انما هو عن الله تبارك وتعالى ، بتوسط موجود روحاني ليس بجسم ، وهو واهب العقل الانساني عندهم (عند الفلاسفة) ، وهو الذي تسميه الحذ'ث (المتاخرون) منهم العقل الفعّال ، ويسمى في الشريعة ملكاً(٥٩) » .

ويتابع الفيلسوف العربي الاسلامي البحث في النبوة والمعجزة ، من خلال كتابيه : « الكشف عن مناهج الأدلة » و «تهافت التهافت» . ولكننا، هنا ، سنحاول توضيح هذا الموضوع ، بايجاز، استناداً الى مناهج الأدلة فقط . ان **وجود الرسل** ، بنظر ابن رشد ، ثابت ، الا انه لا بد لمن ادعى الرسالة ان يحمل علامة مرسله. وهذه العلامة هي **المعجزة** . والرسول أو النبي ، كما لا يخفى ، هو من يضع الشرائع بوحي من الله . وان قيل : من اين يعلم ان ههنا صنفاً من الناس يضعون الشرائع بوحي من الله كان الجواب ان ذلك يعلم بادلة ثلاثة ، وهي :

١ ـ « بما ينذرون به من وجود الأشياء ، التي لم توجد بعد ، فتخرج الى الوجود على الصفة التي انذروا بها ، وفي الوقت الذي انذروا » .

٢ ـ « وبما يامرون به من الافعال ، وينبهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي تدرك فتعلم » .

٣ ـ وبالكتاب ، الخارق للمعتاد ، الذي ينادون به كتاباً منزلاً . « وذلك ان الخارق للمعتاد اذا كان خارقاً في المعرفة بوضع الشرائع دلّ على ان وضعها لم يكن بتعلم ، وانما كان بوحي من الله ، وهو المسمى نبوة . واما الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع مثل انفلاق البحر وغير ذلك ، فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة »(٦٠) .

وازاء هذا الموقف الجديد الذي تبيّن لنا ، من خلال عرضنا لبعض نصوص كتابي : « تهافت التهافت » و « الكشف عن مناهج الأدلة » ، هل يمكن القول ان ابن رشد اصبح من دعاة المذهب الايماني ، او لا يزال فيلسوفاً عقلانياً بكل ما في الكلمة من معنى ؟

* * *

وهكذا لابن رشد، في موضوع علاقة الحكمة بالشريعة ، **موقفان : موقف عقلاني ، وموقف ايماني** . ولما كان التوفيق بينهما أمراً مستحيلاً، لذا لا بد لنا ، ان اردنا اعطاء راي نهائي حول ذلك، من **افتراض ثلاثة احتمالات لا رابع بينهما**، وهي :

١ ـ **اما أن يكون ابن رشد قد وقع في التناقض** ، وهذا ما لا يمكن ان يحدث من فيلسوف كبير ، كأبي الوليد ، الذي انتشرت مؤلفاته الطبية والفلسفية في جميع انحاء العالم ، والذي كان له مقام جليل عند العرب واللاتينيين على السواء .

٢ ـ **واما ان يكون حدث تطور في فكر ابن رشد** ، فغيّر موقفه من المذهب العقلاني الذي قال به في كتاب « فصل المقال » ، الى المذهب الايماني ، بحسب بعض النصوص التي اشرنا اليها آنفاً ، في كتابي « تهافت التهافت » و « الكشف عن مناهج الأدلة » . بيد ان هذا الاحتمال ، هو كذلك أمر مستحيل ، لأن ابن رشد كتب هذه المؤلفات الثلاثة خلال سنتين او ثلاث سنوات على اقصى حد(٦١) ، ولا يعقل حدوث تغيير جوهري في فكره خلال هذه المدة البسيطة من الزمان .

٣ ـ **واما ان يعود هذا التغيير الى الصراع القائم بين الفلاسفة والفقهاء ، والى ظروف سياسية واجتماعية** اوجبت على ابن رشد اتخاذ مثل هذا الموقف الجديد ، حرصاً على حياته وعلى أفكاره ، لا سيما انه اتهم بالكفر والزندقة ، وامر الخليفة باحراق كتب الفلاسفة، ولم يبق منها الا كتب الطب والحساب ومبادىء علم الهيئة .

وصفوة الكلام ان ابن رشد **مفكر عقلاني أعطى الفلسفة معنى ايجابياً واضحاً ، واعطى العقل قدرة على ادراك جميع الحقائق والموجودات**، وعقلانيته تلك ادت به الى هذا التصريح الذي يثير الدهشة الى حد كبير ، اذ قال : « لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شيء ما ، لأنه ليس يقدر القادر ان يصير الموجود معدوماً اولاً وبذاته ، اي يقلب عين الوجود الى عين العدم(٦٢) » .

ولئن تكلم فيلسوف قرطبة على غيوب وما شاكلها من اسرار ومعجزات ، فانما هي **رموز وصور لا تدل الا على حقائق عقلية** . فمن قرامشل هذه الأمور يحسب ان فيلسوف العرب الكبير يقول بأسرار حقيقية ، وهو في الواقع لا يريد ذلك ، وانما يعني ان في الشرع اقوالاً في الملائكة والثواب والعقاب ، وان هناك وصايا خاصة للعبادة كالصلاة والزكاة والحج والصوم وما الى ذلك(٦٣) .

المراجع والحواشي :

١ ـ راجع الفاخوري والجر ، « تاريخ الفلسفة العربية » ، ص ٦٤٣ ، مؤسسة بدران وشركاه ، بيروت لبنان .

٢ ـ راجع ما قلناه حول هذا الموضوع ، « تاريخ الفلسفة العربية » ، القسم الثاني ، البحث الاول « الكندي » ، ص ٧١ ـ ٧٢ ، المطبعة الجديدة ـ دمشق ١٩٨١ ـ ١٩٨٢ .

٣ ـ راجع ما قلناه حول هذه النقطة ، المصدر السابق ، القسم الثاني، البحث الثاني «الفارابي » ، ص١٦١ وما بعدها .

٤ ـ راجع ما قلناه حول هذه النقطة ، المصدر السابق ، القسم الثالث ، البحث الثالث « ابن طفيل » ، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٦ . راجع كذلك تطابق العقل والشرع » ص ٣٩٠ .

٥ ـ Cf. Renan «Averroès et l'averroisme», 3ème édition, Paris, 1866, p. 164.

٦ ـ Cf. A. F. Mehren, « Etudes sur la philosophie d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazali », in Muséon, Revue internationale de linguistique d'histoire et de philosophie, novembre 1888 (t. VII) et janvier 1889 (t. VIII).

٧ ـ Cf. Miguel Asin y Palacios, «El Averroismo teologico de Santo Thomas de Aquinos, in Homenaje a don Francisco Codera, Zaragoza. 1904, p. 271-331.

٨ ـ Cf. Léon Gauthier, «La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie», Paris, Leroux, 1909, p. 179-181.

٩ ـ فصل المقال Cf. Léon Gauthier, «Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie, suivi de l'Appendice الضميمة ». Texte arabe, traduction française remaniée avec notes et introduction, p. XII-XIII éd. Carbonel, Alger, 1942.

١٠ـ Cf. Léon Gauthier, «Ibn Rochd», Paris 1948, p. 280.

١١ـ Cf. P. Manuel Alonso, «Theologica de Averroes (Estudios y Documentos) », Madrid-Granada, 1947, p. 102-109.

١٢ـ راجع ، فرح انطون ، ابن رشد وفلسفته ، ص ٣٣ ـ ٣٧ ، طبعة الاسكندرية سنة ١٩٠٣ .

١٣ـ راجع ، يوحنا قمير ، ابن رشد ، ج ٢ ، ص ٣١ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت .



١٤ـ راجع ، الامام محمد عبده ، مجلة المنار ، سنة ١٩٠٢ ٠

١٥ـ راجع ، روجيه غارودي ، مجلة الطليعة ، القاهرة ، يناير ، سنة ١٩٧٠ ٠

١٦ـ راجع ، ت٠ج٠ دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريده ، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٤ ٠

١٧ـ راجع ، ابن رشد ، فصل المقال ، دراسة وتحقيق محمد عمارة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، فصل « حكم دراسة الفلسفة » ، ص ٢٢ ، المقطع الاول ٠

١٨ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٣ ، « ضرورة النظر » ٠

١٩ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٢ ، الفقرة الثانية ٠

٢٠ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٣ ـ ٢٤ ٠

٢١ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٤ ، الفقرة الثانية ، السطر (١٠ـ١١) ٠

٢٢ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٨ ، الفقرة الثانية ٠

٢٣ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٨ ـ ٢٩ ٠

٢٤ـ راجع ، المصدر السابق ، فصل « علاقة الحكمة بالشريعة » ، ص ٣١ ـ ٣٢ ٠

٢٥ـ راجع ، ما قلناه عن أنواع الأقيسة ، ص ١٠٦ ٠

٢٦ـ راجع ، فصل المقال ، ص ٣١ ، الفقرة الأولى ٠

٢٧ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٥٨ ، فصل «مراتب الناس» ٠

٢٨ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٣٢ ٠

٢٩ـ راجع ، المصدر السابق ، فصل مراتب الناس ، ص ٥٨ ـ ٦٢ ٠

٣٠ـ راجع ، المصدر السابق ، فصل التاويل ، ص ٣٣ ـ ٣٤ ٠

٣١ـ راجع ، المصدر السابق ، فصل التاويل ، ص ٣٤ ـ ٣٥ ٠

٣٢ـ راجع ، المصدر السابق ، فصل « المعاد » ، ص ٤٩ ـ ٥٣ ٠

٣٣ـ راجع ، المصدر السابق ، فصل « الفرق الاسلامية والتاويل» ص ٦٣ ، المقطع الأول ٠

٣٤ـ راجع ، الفاخوري والجر ، المصدر المذكور ، ص ٦٥٢ ٠

٣٥ـ راجع ، ما قلناه سابقا حول الاجماع ، ص ١٠٨ ـ ١٠٩ ٠

٣٦ـ راجع ، ابن رشد ، المصدر المذكور ، فصل « الغزالي والفلاسفة » ، ص ٣٦ ـ ٣٨ ٠

٣٧ـ راجع المصدر السابق ، فصل « العلم الالهي » ، ص ٣٨ ـ ٣٩ ٠

٣٨ـ راجع ، المصدر السابق ، فصل «العالم بين القدم والحدوث» ، ص ٤٠ ٠

٣٩ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٤٠ ـ ٤١ ٠

٤٠ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٤١ ٠

٤١ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٤١ ـ ٤٣ ٠

٤٢ـ راجع ، المصدر السابق ، فصل « المعاد » ، ص ٤٩ ـ ٥٠ ٠

٤٣ـ راجع ما قلناه حول انتقاد ابن رشد للغزالي ، ص ١٠٩

٤٤ـ راجع ، محمد عمارة ، فصل المقال ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ ، ص ٢ ٠

٤٥ـ اخذنا هذا النص من كتاب « الفلسفة الوسيطية » ، تاليف ادوار جونو ، ترجمة علي زيعور ، دار الاندلس ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ١٢٩ ٠

٤٦ـ راجع ما قلناه عن توما الأكويني في كتاب المدخل الى الفلسفة ، القسم الثاني ، الباب الاول ، الفصل الرابع ، ص ٢٣٥ ـ ٢٤١ ٠

٤٧ـ راجع ، بالنسبة لهذه النصوص ، ابن رشد ، تهافت التهافت ، القسم الثاني ، ص ٨٦٦ ـ ٨٦٧ ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥ ٠

٤٨ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٨٦٧ ـ ٨٦٨ ٠

٤٩ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٨٦٩ ٠

٥٠ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٨٦٩ ـ ٨٧٢ ٠

٥١ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٦٥٠ ـ ٦٥١ ٠

٥٢ـ راجع ، النص رقم ٤٩ ، ص ١١٣ ٠

٥٣ـ راجع ، ابن رشد ، تهافت التهافت ، المصدر المذكور ، ص ٥٥٠ ـ ٥٥٢ ٠

٥٤ـ راجع ، المصدر السابق ، القسم الاول ، ص ٤١١ ـ ٤١٢ ٠

٥٥ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٣٤١ ـ ٣٤٣ ٠

٥٦ـ راجع ، المصدر السابق ، القسم الثاني ، ص ٧٩١ـ٧٩٢ ٠

٥٧ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٧٧٣ ـ ٧٧٤ ٠ لقد ذكر معظم هذه النصوص عبد الرحمن بدوي في كتابه :

« Histoire de la philosophie en Islam », p. 783-786.

٥٨ـ راجع ، ابن رشد ، المصدر المذكور ، ص ٧٧٥ ـ ٧٧٦ ٠

٥٩ـ راجع ، المصدر السابق ، تتمة النص السابق ، ص ٧٧٦ ٠

٦٠ـ راجع ، ابن رشد ، الكشف عن مناهج الأدلة ، ص ١٢٩ ، تقديم محمود قاسم ، القاهرة ، ١٩٦٤ ٠ راجع كذلك الفاخوري والجر ، المصدر المذكور ، ص ٦٨٢ ـ ٦٨٣ ٠

٦١ـ Cf. Badawi, op. cit, p. 789 .

كتب ابن رشد فصل المقال عام ٥٧٥ هـ ـ ١١٧٩ م ، والكشف عن مناهج الأدلة عام ٥٧٥هـ ـ ١١٧٩/١١٨٠ م ، وتهافت التهافت ٥٧٦ هـ ـ ١١٨٠ م تقريبا ٠

٦٢ـ راجع ، ابن رشد ، « تهافت التهافت » ، الجزء الأول ، المصدر المذكور ، ص ٢٤٦ ٠

٦٣ـ راجع ما قاله الفاخوري والجر حول هذه النقطة بالذات ، المصدر المذكور ، ص ٦٥٤ ٠

من التراث الشعبي

حكاية لقب أسرة دمشقية

د. عدنان الخطيب

تمهيد في الالقاب عند العرب :

جرى الناس في مجتمعاتهم على منـاداة بعضهم بعضاً ، كل واحد منهم بالاسـم الذي دعاه به أبواه مـا دام صغيراً ، فـاذا ما كبـر واحتل بينهم مركزاً أو تعاطـى مهنة نعتـوه بمهنته أو مركـزه ، وللتمييز بين أطفالهم يلجؤون عادة الى اضافة عمل والد الطفـل أو مهنته اليه فتراهم يقولون : هذا ابن الشيخ وهذا ابن الامام وهذا ابن القصاب وذاك ابن الحداد أو النجار أو المعلم ٠

وعندما اتسعت المجتمعات توسع الناس باطلاق بعضهم على أبناء الآخرين ألقاباً يضاف فيهـا الى الواحد منهـم صفـة عـرف أبـوه أو جده بها فيقولون : ابن الأشتر أو الأحمر أو الأسود ، أو هم يلقبونه بخلق غلب على طبعه كالطيب والحباب والصافي ، أو بالاضافة الى علة كان أبوه قـد أصيب بها كابن الأطرش والأعمى والأكتع ٠

وكثيراً ما يعلق برجل أو بأبنائـه مـن بعده لقب من كلمة يلتزمها في أحاديثه بـين الناس أو بلفظة أو جملة جرت على لسانـه مرة ، أو وردت في بيت من الشعر قرضه أو نسب اليه ، كما لقّب شاعر جاهلي بالممزِّق أو بالممزَّق لقوله :

فان كنتُ ماكولا فكن خير آكل
والا فادركني ولـمـا أمـــزق

وكما لقب بالممزق بكسر الزاي فقط شاعر حضرمي متأخر ٠ وكان للممزق هذا ولد اسمه عباد قال يوماً يفتخر بأبيه :

أنا المخزق أعـراض اللئام كمـا
كان الممزق أعراض اللئـام أبي

فلقبـه بعض النـاس بالمخزق ويـروى المخرق بالراء المهملة فاشتهر بهذا الاسم فكان يقال المخرق بن الممزق الحضرمي ٠

ومن غرائب الأمور أن البيت الأول من الشعر مشهور ومستشهد به في كثير من كتب اللغة والأدب والتاريخ ، اذ يقال ان الخليفة الراشد عثمان بن عفان استشهد به ـ عندما أحيط به ـ في رسالة بعث بها الى علي بن أبي طالب رضي الله عنهما ، ومع هذا فبين المستشهدين به من المؤلفين خلاف شديد على الاسم الحقيقي لكل من الممزق والمخرق. فقال بعضهم ان الاسم الحقيقي للممزق كان شاس ابن نهار العبدي ، وقال آخرون بل هو يزيد ابن خذاق ، ورفض آخرون هذا وقالوا : انه شاعر من عبد قيس واكتفى جماعة بالقول انه شاعر من حضرموت(۱) .

وكذلك (تابط شراً) الشاعر الجاهلي الكبير اسمه ثابت بن جابر قال مرة :

تابط شراً ثم راح أو اغتدى
يطالع غنماً أو يسيف الى ذحل

فلقب تابط شراً واشتهر بلقبه الجديد ونسي أكثر الناس اسمه الحقيقي

والنابغة الذبياني صاحب المعلقة الشهير كان يسمى زياد بن معاوية ويوم جرى على لسانه هذا البيت :

وحلت في بني القين بن جسر
وقد نبغت لنا منهم شؤون

لقبوه بالنابغة فاشتهر بلقبه وكاد اسمه الصحيح ينسى ، **وجران العود هو المستورد** العقيلي لقب بذلك لقوله يهدد امرأتيه بالسوط :

خذا حذراً يا جارتي فانني
رايت جران العود قد كاد يصلح

أما مصعب بن عبدالله الزبيري فلزمه لقب من أغرب الألقاب فقد اشتهر بلقب **(عائد الكلب)** لأنه مرض يوماً فلم يبال الناس بمرضه فتضايق منهم وقال أبياتاً يعاتبهم فيها منها قوله :

ما لي مرضت فلم يعدني عائد
منكم، ويمرض كلبكم فاعود(۲)

والألقاب التي يتداولها الناس في مجالسهم ومتاجرهم ويعرضون لها في أحاديثهم وأسمارهم تختلف في أسبابها والدوافع اليها كما تختلف في أثرها على أصحابها ، فمنهم من يكون اللقب محبباً اليه ارتضاه ولا يقبل عنه بديلا ، ومنهم من يعتز بلقبه ويفتخر ويستاء ممن يتجاهلونه ، ومنهم من لا يحب اللقب الذي يناديه به الناس ولكنه يصبر عليه على مضض ، وهناك من يعمل جاهداً للتخلص من اللقب الذي خلع عليه ، كما أن بعضهم يرفض اللقب وقد يقاتل من يجاهر به أو يكتفي بمعاداته .

ومن الألقاب السيء والمهين أو المؤذي للسمعة ومنها القبيح أو المستهجن ، وجرت عادة الناس أن يتنابزوا بالألقاب ويستخدمونها في المشاجرات واذكاء العداوات ، وهو أمر نهى عنه الاسلام نهياً قاطعاً . قال تعالى وهو أعز قائل : [ولا تنابزوا بالألقاب] .

والحديث عن الألقاب حديث فيه طرافة حيناً وفيه تاريخ حيناً آخر ، وقد احتل في تراثنا العربي مكانة واضحة، وأفرد له جماعة من العلماء والأدباء فصولا خاصة في كتبهم ، وكان الالمام به فضلا عن الاحاطة بمختلف أنواعه وبخاصة ما يتصل منه بالعظماء والمشهورين من الرجال معدوداً من لطائف المعارف ومن الأدلة على سعة الاطلاع والمعرفة،

اللتين تؤهلان صاحبهما لمجالسة الملوك والأمراء ومنادمتهم ٠

وها هو أبو منصور الثعالبي صاحب كتاب (لطائف المعارف) المشار اليه آنفاً يفرد فصلا خاصاً بتمداد الشعراء الذين لقبوا باشعارهم وفصلا آخر لسائر ألقاب الوجوه والأعيان وغيرهم ٠ ومثله فعل كل من ابن دريد في كتابه « الوشاح » وجلال الدين السيوطي في كتابه « المزهر » ، كما نجد في كتاب « الأغاني » طرفاً كثيرة تتصل بالألقاب وذكراً لأسباب بعضها أو البواعث عليه(٣) ٠

من تاريخ الألقاب في بلاد الشام :

من الطرائف التي تناقلتها الكتب الملمع اليها آنفاً وبخاصة اذا كان أصحابها من المتشيعين، أن بني أمية في الشام كانوا يلقبون علي بن أبي طالب رضي الله عنه « أبا تراب » والسبب الذي دفعهم الى هذا ، ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه رأى في بعض أسفاره علياً وقد نام على التراب فتلوثت به ثيابه فقال له على سبيل المداعبة : « قم يا أبا تراب »(٤) ٠

ونحن لا نسمع اليوم الا قليلا كنية « أبي تراب » ولكننا قرأنا في سيرة زعيم الاصلاح في القرن الماضي « جمال الدين الأفغاني » أن رجلا كان يلازمه ويقوم على شؤونه وعنه دوّن مؤلف «خاطرات جمال الدين الأفغاني» بعض حركاته وسكناته وشيئاً من أفكاره ، كان معروفاً من المترددين على الأفغاني باسم « أبو تراب » وأظنه كان فارسياً من الشيعة ٠

ومن الطرائف أيضا أن أهل الشام كانوا يشيرون الى بعض ملوك بني أمية بألقاب ابتدعوها ، منها أنهم كانوا يلقبون مروان ابن الحكم « خيط باطل » لأن شاعرا قال عندما ملّك عليهم :

لحى الله قوما أمّروا خيط باطل
على الناس يعطي من يشاء ويمنع(٥)

وقيل : انما لقّب بخيط باطل لأنه كان مفرط الطول مع الدقة ٠ وهذا ما ذكره المسعودي وأثبته الثعالبي وأردف قائلا : « الخيوط التي تتراءى في الهواء (تسمى) : «خاط الشيطان ولعاب الشمس وخيط باطل» ويشبه به مالاحاصل له ومالا طائل فيه، وكان مروان بن الحكم يقال له : خيط باطل لأنه كان طويلامضطرباً(٦) » ٠

ولما ملّك عبد الملك بن مروان ، وكان معروفا بالبخر والبخل ، لقبه بعض الناس : أبا الذبان ، ولقبه آخرون رشح الحجر ، وعلل اللقب الأول بالبخر وأن الذباب يتحاشى المرور أمام وجهه خوف أن يموت من نفَسه ٠ وعللوا اللقب الثاني بأنه كالحجر لا يرشح وان رشح ففي الندرة(٧) ٠

وكان الناس يلقبون مسلمة بن عبد الملك (بالجرادة الصفراء) لنحوله وصفرته على ما يبدو(٨) ٠

وشاع عن يزيد بن عبدالملك أنه كان يهوى جاريتين في بلاطه فلقبه الناس (بماشق بني مروان)(٩) ٠

ولقب الناس الوليد بن يزيد بن عبدالملك بـ (خليع بني مروان) وكان ولي الملك بعد أبيه يزيد ولم يلبث أن قتله ابن عمه عبد العزيز بن الحجاج بن عبدالملك(١٠) ٠

وكان يزيد بن الوليد يلقب بـ (يزيد الناقص) لأنه انقص من أعطيات الجنود(١١) ٠

ومن الألقاب التي خلعها الناس على ملوك بني أمية لقب (الحمار) خلعوه على آخر ملوكهم مروان ، وكان ولي الملك سنة ١٢٧ وقتل سنة ١٣٢ هـ ، وقيل في تعليل هذا اللقب أن العرب كانت تسمي كل مائة سنة حماراً ، ولما قارب ملك بني أمية مائة سنة في أيام مروان لقبوه لذلك بالحمار ، وقيل انما لقبوه لصبره وجلده ، اذ كان لا يجف لبده في محاربة الخوارج والمسوّدة ويصل السرى بالسير ، ويصبر على الركض وشدائد الحرب والعرب تقول في أمثالها : أصبر من حمار(١١) ٠

ومن يتتبع المثبت في كتب التراث من الألقاب عند عرب الجاهلية وفيما تتالى من المجتمعات ، ويبحث عن الدافع لكل واحد منها أو الغاية منه ، يجد طرائف كما يجد بعض الغرائب ، فقد يكون الدافع في بعضها الحب أو الكره وفي بعض آخر التفاؤل أو التشاؤم ، وبعض الألقاب صريح واضح وبعضها مضمن أو مرمز أو مأخوذ على الضد ويستوي الخاصة والعامة في استعمال الألقاب صورة لواقع ملموس أو تأكيداً لحب أو كرهأو تعبيراًعن تهكمواستخفاف، والألقاب انما تكون في مجملها من (الفصحى) وقد تكون من (العامية) وأحياناً تكون كلمة من (الفواحش) ٠

ألقاب الاسر الدمشقية :

ألقاب الأسر الدمشقية الأصيلة كثيرة مختلفة الدلالات ، فبعضها يدل على انتسابها الى جد معروف النسب ٠ أو الى جد كان سمياً له مثل الحسن والحسين السبطين وأبي بكر وعمر وأبي أيوب الأنصاري ٠

وقد تتعدد الألقاب في لفظها ومدلولها واحد ، مثل الجيلاني والكيلاني والجيلي والقادري فكل هذه الألقاب تعني الانتساب الى عبد القادر الجيلاني أو الى طريقته الصوفية ٠

ومن ألقاب الأسر الدمشقية ما يدل على انتسابها الى رجل جاء الى دمشق من بلد آخر ، أو أنه أقام فيه مدة قبل أن يعود الى دمشق فنسب الى ذاك البلد فقالوا : الحلبي والحمصي واللاذقاني والسيوطي والطنطاوي والموصلي والمصري والمغربي ٠ وقد ينسب فرد الى مذهب تفرد بالعلم فيه أو بامامة اتباعه فأخذ أولاده اللقب منه فقالوا : أبناء الحنبلي أو الحنفيأو المالكي أو الشافعي أو الجعفري ٠

وقد تحمل أسرة من الأسر لقباً يدل على عمل أو صناعة من الصناعات كان يتعاطاها أحد أجدادها ثم انقرضت الصناعة وبقي اللقب كآل : الكحالة والمحايري والسيوفي ، ومن الصناعات ما بقي معروفاً ولكن مدلوله تبدل مع الزمن كالعطّار والجمّال والحكيم٠

وعندما قامت أول حكومة عربية بدمشق في نهاية الحرب العالمية الأولى ، بعد قرون من الحكم العثماني ، اندفعت أسر شامية عديدة الى صوغ ألقابها بالنسب الى الجد الذي عرفت بالانتماء اليه فآل حمزة حملوا لقب الحمزاوي وآل ركاب : الركابي وآل سعد الدين : السعدي وآل شهاب : الشهابي وآل نكد : النكدي ٠

وفي دمشقعدة أسر مازالتتحمللقباً يدل على تزعم بعض أجدادها صناعة من الصناعات أو طائفة من طوائف المجتمع ، كآل شيخ البزورية وشيخ الحدادين وشيخ السروجية وشيخ البساتنة(١٢) ٠

وتحتفظ بعض الأسر بألقاب مصوغةصياغة أعجمية كآل الشهبندر وآل القوتلي

وقصاب باشي وقصاب حسن وعرب أوغلي وعربي كاتبي ، كما تحتفظ أسر برتبة أحد أصولها كجزء من لقبها أو بالرتبة نفسها كآل عمر باشا أو مردم بك أو كآل البيك أو الأفنـدي ٠

ومن القاب الأسر الشامية ما يحرص أصحابها على لفظها معرفة بأل ، ولو كانت من الأعلام الجامدة ، كآل الخطيب والبكري واليوسف والياسين ، ومنها القاب لا تلحقها أل التعريف أبداً كبهلوان وخير وحتاحت ودعدوش ٠

وفي دمشق أسر عريقة يشمل لقب الواحدة منها أصلابها وأسباطها كأسرة المجلاني والمالكي والكزبري والعظم والناس لا يفرقون عادة بين أفراد الطائفتين الا عند بحثهم في الأنساب أو عند اختلاف بعض أفراد الطائفتين ٠

ومن أغرب ألقاب بعض الأسر الدمشقية لقب (بقدونس) تحمله أسرة صغيرة تضم أفراداً من ألمع رجالات دمشق ، عرفنا منهم واحداً من كبار أساتذتنا وزملائنا في مجمع دمشق وابنا له من متفوقي رجال القانون وأحد رؤساء المحامين بدمشق ، وكنا أثناء دراسة تاريخ الأسر الدمشقية والبحث عن تاريخ رجالاتها نتساءل عن سبب هذا اللقب ، الى أن وقعت في حديث لأحد الشيوخ على سر اللقب الغريب ، مما زادني فخراً بمدينتي دمشق واعتزازاً بتاريخها وأخلاق أهلها وبالمحبة والتعاطف يتبادلونه فيما بينهم ٠

حكايـة لقب أسرة دمشقية :

ان للبساتين ، التي كانت تلف دمشق من كل أطرافها ويشتد حنوها من ناحيتي الشمال والغرب قبل أن يمتد البناء اليها، أثراً كبيراً فيما اشتهرت به المدينة من جمال واعتدال جو ، ففي تلك البساتين المنتشرة على ضفاف نهري (يزيد) و (ثورى) كانت أشهر حدائق دمشق ومقاصفها وأحلى مغانيها ومتنزهاتها٠

كان الدماشقة يقصدون تلك البساتين في أكثر أيام السنة ، وأيام الجمع والأعياد بخاصة ، يتنزهون بين مغانيها وعلى ضفاف نهريها وعلى جوانب الجداول التي تتفرع منهما وبالقرب من ماصيات(١٣) البساتين والطواحين المنتشرة فيما بينها ، يتفيؤون ظلال الآس أو الصفصاف في أيام الحر بين أنواع الورود والرياحين، يتسامرون ويأكلون ما حملوه أو ما صنعوه بأنفسهم من أطايب المأكولات وأنفس لحوم الشواء ، وتراهم يسارعون الى العودة الى منازلهم ، في غير ليالي الصيف البيضاء ، اذا ما خافوا مداهمة الظلام ٠

ومن تلك البساتين كانت تُحمل الى دمشق فجر كل يوم حاجاتها من الخضراوات والبقول وأنواع الفواكه الشامية من(حبلاس) و (أجاص) و (جانرك) و (دراقن) و (صبارة) امتازت بحلاوتها عما يزرع في غير دمشق من البلاد ٠

وكان في عداد الخضراوات والبقول التي تحمل الى دمشق من البساتين المحيطة بها (البقدونس)(١٤)وهو بقلة سريعة النمو سهلة الزراعة رخيصة الثمن ، عرفنا أيام كان بائع الخضار بدمشق يهدى حزمة منها الى كل من يشتري ما يزينه البقدونس ، وربات البيوت الشاميات اعتدن تزيين صحون الشواء ، وأنواع الثريد التي يتقنّها بالبقدونس كما أنهن مولعات باقامة ولائم دورية يقدمن فيها متبلا يطلقن عليه اسم (التبولة) أغلبه من البقدونس مع شيء من جريش البر المسلوق متبلا مع حامض الليمون

وكان أكثر أصحاب البساتين المحيطة بدمشق قد ابتنوا فيها بيوتاً يصطافون فيها كما أنهم يشتون ، على حين يرجع أفراد منهم الى المدينة ليبيتوا ليالي الشتاء القارص بردها ، ولا يتوانى الواحد من هؤلاء في العودة الى بستانه صباح كل يوم تشرق فيه الشمس ليرعى أرضه ويعمرها ٠

وكانت بيوت أصحاب البساتين متفرقة تتباعد تبعاً لسعة هذه البساتين ، وقد تتقارب بيوت الأسرة الواحدة اذا ما كانت بساتينهم مجزأة عليهم بالأرث عن جدهم ، على أن الجميع كانوا يتبادلون الزيارات الليلية ويلبي بعضهم دعوات بعض الى حفلات الأنس والطرب والأفراح وخاصة في أيام الصيف وفي لياليه المقمرة ٠ كما كان الجيران منهم يتعاونون في خدمة بساتينهم وارووائها ليلا ، أما في الليالي المظلمة فكانوا يخرجون معاً لتحويل مياه الري الى جداولهم يحمل الواحد منهم فانوسه ، متسلحاً برفشه على الأقل ، حذراً من كلب شارد أو سبع جائع ٠

قال شيخ طاعن في السن ، وهو يحدثنا ببعض الحكايات الشامية : سمعت جدي يروي لزواره قال : وفي ليلة من ليالي الخريف العاصفة ، تسامع بعض أصحاب بساتين الصالحية(١٥) صياحاً ثم سمعوا استنجاداً مع هبوب ريح تحمل دخاناً ٠ فنفروا يوقظ بعضهم بعضاً ، وهم يتراكضون نحو مصدر الصياح ، ولم يلبثوا أن رأوا ناراً تأجج سعيرها في بستان زميلهم (أبو عبده) فلما دخلوه شاهدوا البيت فيه يحترق و (أبو عبده) يستنجد بهم لمساعدته في انقاذ الصغار من أولاده ٠

وبعد انقاذ الأطفال تعاون الرجال على ابعاد ما وصلت اليه أيديهم من أثاث عن ألسنة اللهيب ، على حين أخذ كل واحد من الشباب الذين هبوا للنجدة موقعاً لنفسه بين البيت المشتعل من أطرافه والنهر الذي كان على بعد عشرات من الأذرع وكل واحد منهم يحمل سطلا ، فكان الأقرب منهم الى النهر يملأ سطله بالماء ويناوله جاره بدلا عن الفارغ، حتى اذا ما انتهى الملآن الى يد الأقرب الى النار سفحه عليها وأعاده فارغاً ٠ وعندما خمد أوار النار كان كل شيء لم يحترق غريقاً بالماء ٠

ولم يرجع أصحاب البساتين الى بيوتهم الا بعد أن هيؤوا لأبي عبده وأفراد أسرته منامهم وما يحتاجون اليه في تلك الليلة العاصفة من طعام وأردية ، والا بعد أن رأوا أبا عبده مبتسماً يحمد الله على سلامة أفراد أسرته ، ويشكر لزملائه وجيرانه مروءتهم وما تحملوه من عناء شهامة ومودة ٠

وفي ضحى الغد توافد كبار أصحاب البساتين على مقر شيخهم تلبية لدعوة تلقوها ٠ فلما اكتمل عقدهم ، قال الشيخ : دعوتكم اليوم لأتداول معكم بشأن الفاجعة التي أصابت أحد زملائنا والواجب علينا لمساعدته في تخطي مصابه الجسيم ٠

وقر الرأي على تأليف وفد يزور زميلهم المنكوب ومواساته ثم التحدث معه عن مصابه للوقوف على نوع المساعدة التي ترضيه ٠ غير أن (أبو عبده) الذي أحسن استقبال زملائه الوافدين عليه شاكراًللشيخ جميل أريحيته ولزملائه حسن مساعيهم ، رفض قبول اي مبلغ من المال بحزم مبدياً عزمه على بدءحياته من جديد معتمداً على توفيق الله عز وجل حامداً أياه على اللطف بالمقدر عليه اذ أنقذ له الأولاد من الحريق وسلم له (الدف العالي)(١٦) المزروع بالبقدونس ليستعين به في معاشه ريثما يعود البستان الى الازدهار والاثمار ٠

وعاد الوفد ينقل الى شيخ البساتنة شكر (ابو عبده) واعتذاره الجازم عن قبول اي مبلغ من المال ، معللين رفضه بالاباء وعزة النفس المشهور بهما طوال حياته ٠

وسأل الشيخ أعضاء الوفد عن مساحة (دف) البقدونس ، فأبدى الجميع شكهم في كفاية مردود البقدونس وهو بخس الثمن لاعاشة العيال والتمكين من اعادة البستان الى سابق عهده ٠

وأطرق شيخ البساتنة الى الأرض مفكرا ، وأنصت الجميع ـ كعادتهم ـ في انتظار رأي الشيخ ، ولم يلبث أن رفع رأسه وقال :

ـ اسمعوا قراري ، وأنا آمل أن تكونوا راضين عنه وتسهروا على تنفيذه بعد ابلاغه جميع أصحاب البساتين ، وسكت الشيخ هنيهة وأردف يقول :

ـ سنمتنع جميعنا ما خلا (أبو عبده) عن زراعة البقدونس وبيعه لمدة سنة كاملة ، فترتفع أسعاره ويتمكن (أبو عبده) من اصلاح حاله واعادة بستانه الى الانتاج والاغلال ٠

★ ★ ★

ولم تكد السنة تمضي الا وصلح حال (أبو عبده) واغتنى وهو يدأب على زراعة البقدونس تلبية لحاجة السوق منه ، وكان خلالها يشار الى بستانه بالبنان مضافاً الى ما يزرع فيه ، كما كان الصغار يهتفون وهم يحيونه اذا مر بهم ، (يا عمو بدنا بقدونس)(١٧) كما كانوا يميزون أولاده وأحفاده عن غيرهم بالاشارة اليهم أنهم (أولاد بقدونس) ٠

★ ★ ★

وزالت البساتين وبقي اللقب عالقاً بأسرة (أبو عبده) وساماً على صدر مدينة دمشق يدل على ما حبا الله أهلها من عزة نفس ودماثة خلق وتعاون يدعو للفخر والاعتزاز(١٨) ٠

واذا كان كثير من الناس يفخرون بأحد اجدادهم لأنه كان من الملوك أو كان من قادة الجيوش الغزاة أو من شيوخ العشائر والرؤساء فحري بأحفاد أسرة (أبي عبده) الدمشقية الأصيلة ، وفيهم العالم الكبير ، والمهندس البارع ، والطبيب الناجح ، أن يعتزوا بانتسابهم الى جد كان ، وهو من الكادحين ، شديد الاباء عزيز النفس يقدره نظراؤه وجيرانه وهو محبوب في أهله وعند من عرفه من الناس ٠

ان قصة هذا اللقب الدمشقي العريق رصيعة فخر تزين صدر كل من حمله ٠

دمشق **عدنان الخطيب**

الهوامش :

١ ـ انظر لسان العرب مادة (مزق) او ص ١٨٥ من المؤتلف والمختلف للامدي ، أو ص ٢٤ من لطائف المعارف للثعالبي تحقيق ابراهيم الابياري وحسن كامل الصيرفي القاهرة ١٩٦٠ ٠

٢ ـ انظر لطائف المعارف الكتاب السابق ذكره ص ٢٣ ٠

٣ ـ انظر ايضا في الموضوع نفسه كتاب المؤتلف والمختلف للامدي وكتاب سمط اللآلي للبكري وغيرهما فهي كثيرة ٠

٤ ـ جاء في الصفحة ١٦٧ من تاريخ الخلفاء للسيوطي وهو يتكلم عن علي بن أبي طالب نقلا عن صحيح البخاري قوله : « وما سماه ابا تراب الا النبي عليه الصلاة والسلام ٠وذلك انه غاضب يوما فاطمة ، فخرج فاضطجع الى الجدار في في المسجد فجاءه النبي عليه الصلاة والسلام ، وقد امتلاظهره ترابا ، فجعل النبي عليه الصلاة والسلام يمسح التراب عن ظهره ويقول : اجلس ابا تراب » انظر ص ٣٥ من لطائف المعارف للثعالبي ٠

٥ ـ نسب المسعودي في مروج الذهب ج ٣ ص ٣٢ البيت الى اخي مروان عبد الرحمن بن الحكم ، واورده كل من الثعالبي في ثمار القلوب ص ٥٩ والميداني في الأمثال (باب الدال) واللسان والصحاح في مادة (خيط) غير منسوب ، وجاء في الأمثال : (ادق من خيط باطل) قال الميداني : « فيه قولان : أحدهما أنه الهباء يكون في ضوء الشمس فيدخل من الكوة في البيت ، والثاني : انه الخيط يخرج من فم العنكبوت ويسميه الصبيان : مخاط الشمس وهذا القول اجود » ٠

٦ ـ ذكر الجوهري في صحاحه مثل هذا القول ، وقال : « الملقب به لدقته » انظر لطائف المعارف ص ٣٦ ٠

٧ ـ انظر لطائف المعارف ص ٣٧ ٠

٨ ـ المصدر السابق ص ٤١ ٠

٩ ـ المصدر السابق ص ٤٢ ٠

١٠ـ انظر ص ٢٥٢ من تاريخ الخلفاء للسيوطي ٠

١١ـ انظر لطائف المعارف ص ٤٣ ٠

١٢ـ البستان كلمة معربة قديما وتطلق في بلاد الشام وغيرها على الارض التي تزرع فيها الخضراوات والاشجار المثمرة والأزهار ، واشتقت العامة منها فعلا فقالت (بستن) اذا اتخذ بستانا والاسم البستنة ، وقد اقرها مجمع اللغة ، كما جمعوا العاملين فيها على لفظة (بساتنة) وفرق الشهابي في معجمه بين البستاني الذي يعمل في البساتين وبين البساتيني الذي يمارس زراعة البساتين أي الخضر والفواكه والورود ٠

١٣ـ الماصية لفظة شامية تدل على مخرج الماء من النهر العام الى جدول خاص ، ويغلب ان تكون مبنية او محفورة في حجر تمص من الماء بقدر الحق فيه ، واعتقد أن عربيتها الماصة » ٠

١٤ـ اسم البقل كما يلفظ في الشام واقطار اخرى ، وفي بعض الاقطار يسمى (معدنوس) ٠ قال صاحب محيط المحيط : « البقدونس والبقدنوس : بقل حار يؤكل بالخل والملح وغيرهما ، وهو المقدونس بالباء او تصحيفه » وقال الشهابي في معجمه : « ملدونس ، ويلفظونها اليوم بالباء بدلا من الميم ، وهي من كلمة مقدونيا ، وتسمى الكرفس الرومي والبطراسليون ، وهذه يونانية معربة قديما : بقلة من الفصيلة الخيمية تزرع لرائحة ورقها ٠ وهي من التوابل المشهورة » ٠

١٥ـ الصالحية قرية على ضفاف نهر يزيد شمالي دمشق ،سكنها قوم صالحون هاجروا الى دمشق في القرن السادس للهجرة ، ثم اتسعت حتى اصبحت مدينة تشرف والبساتين من حولها على دمشق ، ثم اتسعت المدينتان حتى اصبحتا اليوم مدينة واحدة تتخللها بعض المتنزهات الصغيرة ٠

١٦ـ الدف عند المزارعين في بلاد الشام هو القسم من الارض يروى مستقلا ، وفي اللغة : الدف من الارض سندها وما ارتفع منها ٠

١٧ـ هذه الجملة من لغة صغار العامة في دمشق وتعني :(يا عمي نريد بقدونسا) ٠

١٨ـ لم اقف على تسجيل لهذه القصة التي سمعتها رواية عن عدد من شيوخ دمشق ، ولكني رايت باخرة اديبة دمشق الكبيرة السيدة الفة عمر باشا الأدلبي تشير اليها في احدى محاضراتها المطبوعة ٠ انظر (نفحات دمشقية) دمشق ١٩٨٠ ٠

مشابه في التراث العالمي

د. عبد الكريم اليافي

شيمة الثعلب المكر وشيمة الذئب الغدر ، ولكن مغبة الغدر والمكر دمار مرتكبيهما ، كما أن في التعاون قوة لا تقهر . جاء في كتاب « الحيوان » للجاحظ ج ٢ ص ١٧٢ ، ١٧٣ تحقيق عبد السلام محمد هارون تحت عنوان (اتحاد المتعاديين في وجه عدوهما المشترك) والعنوان من وضع المحقق النص الآتي :

« قال أبو الحسن عن سلمة بن خطاب الأزدي قال : لما تشاغل عبد الملك بن مروان بمحاربة مصعب بن الزبير اجتمع وجوه الروم الى ملكهم فقالوا له : قد أمكنتك الفرصة من العرب بتشاغل بعضهم مع بعض لوقوع بأسهم بينهم . فالرأي لك أن تغزوهم الى بلادهم . فانك ان فعلت ذلك بهم نلت حاجتك . فلا تدعهم حتى تنقضي الحرب التي بينهم فيجتمعوا عليك . فنهاهم عن ذلك وخطّأ رأيهم . فأبوا عليه الا أن يغزوا العرب في بلادهم . فلما رأى ذلك منهم أمر بكلبين فحرّش بينهما ، فاقتتلا قتالا شديداً . ثم دعا بثعلب فخلاه . فلما رأى الكلبان الثعلب تركا ما كانا فيه ، وأقبلا عليه حتى قتلاه . فقال ملك الروم : كيف ترون ؟ هكذا العرب . تقتتل بينها فاذا رأونا تركوا ذلك واجتمعوا علينا . فعرفوا صدقه ، ورجعوا عن رأيهم .

هذا وقد نبغ الشاعر الروسي « ايفان اندريفتش كريلوف » (١٧٦٨ ـ ١٨٤٤) وتأثر بالشاعر الفرنسي « لافونتين » (١٦٢١ ـ ١٦٩٥) وترجم

طائفة من قصصه على لسان الحيوان ٠ ولافونتين نفسه كان قد تأثر بكتاب كليلة ودمنة لابن المقفع الذي غدا عيالا عليه كل من عالج مثل هذه القصص ، فقد ترجم كتاب كليلة ودمنة الى الفرنسية بعنوان Le livre des lumières ونشر سنة ١٦٦٤ ٠

كريلوف هذا كتب قطعة شعرية حين غزا نابليون بونابرت (١٧٦٩ـ١٨٢١) روسية فتعثر في ربوعها وأراضيها الشاسعة وبردها القارس يلمح فيها الى ذلك التعثر والخيبة رأينا أن ننشرها لمناسبتها في العصر الحاضر ٠ وقد ترجمها ترجمة حرفية عن الروسية العميد محمد وليد الجلاد وصغناها شعراً متقيدين كل التقيد بالنص الأصلي ٠ ولعل في نشرها ومقابلتها بما أورده الجاحظ فائدة وعبرة وهذه هي القطعة ٠

ذئب في حظيرة الكلاب

تسلل الذئب ليغتال الغنم ... لكنه ضل الطريق المقتحم
في ليلة حالكة الجلباب ... فحلّ في حظيرة الكلاب
وهبّ من في الحيّ من كراه ... لما احس الوغدَ في حماه
وهرّت الكلاب في الزرائب ... واستشرفت لداهم النوائب
تصايح الشباب يا للسارق ... هيّا الى العصيّ والبنادق
وطار كل مالكا صوابه ... واسرعوا فاقفلوا البوابه
فصارت الحومة كالجحيم ... تنذر بالنار على الرجيم
لما راى الأرعن ما دهاه ... اقعى لدى الجدار واستذراه
انيابه اصطكت من الابلاس ... وشعره قفّ أمام الناس
وعينه تلتهم الجماعه ... كم ودّ لو يفرسها في ساعه
وما راى أمامه قطيعا ... وانما راى العدا جميعا
وايقن الهلاك والتبابا ... والعاجل المخيف والحسابا
فلجا الماكر للمفاوضه ... لعله يغوي بها من عارضه
وصاح يا صحب لِمَ الضوضاء ... آن لنا ان يُنبذ العداء

قد جئت للصلح وللصداقه　　كم بيننا فيما مضى علاقه
بنوة الأعمام والأخوال　　تشهد بالصدق على مقالي
فلننس ما فات ونبن الآتيا　　ولنُرسِ فيما بيننا الاواخيا
لا غدرَ ، لا اغتيالَ بين الغنم　　لسوف احميها بروحي ودمي
نعيش منذ اليوم كالأحباب　　واقسمي بشرف الذئاب
ولاح من بين الجموع ضار　　فؤاده قد ضاق بالثرثار
قال له كم بيننا من فارق　　أعرفه منذ زمان سابق
فلونك الغبرة والعماء　　ولوني الشهبة والصفاء
وطبعك الخداع والخيانه　　وطبعي الوفاء والأمانه
هيهات أن نركن للخوّان　　انهم للسلخ والهوان
واهوت الكلاب فوق الذئب　　تنهشه من راسه والجنب

عبد الكريم اليافي



* * *

رائد التأليف المعجمي في الأندلس

أبو علي القالي

د. عمر الدقاق

تالق القرن الرابع الهجري ، العاشر الميلادي ، الذي عاش أبو علي القالي في ابانه ، ازهى عصر بين العصور العربية علما وحضارة. وهو العصر الحافل الذي تجلت فيه معطيات العرب ، وتلاقت على صعيده ملامح نبوغهم في جناحي وطنهم الفسيح آنئذ : المشرق والأندلس .

— ١ —

لقد انجلى الصراع السياسي بين عباسيي المشرق وأمويي المغرب عن قيام دولتين عربيتين موطدتي الأركان ، وغدت كل دولة في واقع أمرها تقر بحقيقة وجود الأخرى وتتهيبها في الوقت نفسه . ثم أصبح التنافس الحار على صعيد العلوم والآداب صورة جديدة من هذا الصراع الذي اتخذ ما يشبه الحرب الباردة بين كبار الدول في أيامنا هذه ، واذا قرطبة الناهضة تطاول بعلومها وآدابها بغداد السامقة . وأصبحت الأندلس قبلة أنظار الكثيرين من النبهاء في المشرق يتوسمون في ربوعها الجديدة كل ملامح الأمل والشهرة والنجاح .

ولم يكن رحيل المغني علي بن نافع المعروف بزرياب عن بغداد الى قرطبة ثم رحيل الشاعر ابن زريق البغدادي اليها أيضاً ، ووفادة صاعد بن الحسين البغدادي في أيام المنصور ، بالاضافة الى قدوم أبي علي القالي الى بلاط الأمويين بالأندلس ... سوى مظهر بارز من مظاهر ذلك التنافس المتنامي بين

شطري العالم العربي الاسلامي • وكان الخلفاء والأمراء يدأبون على اذكاء هذه الروح بين أعلام الشعر والموسيقا واللغة والتأليف ، على غرار ما كان من الخليفة الناصر مع أبي علي القالي ، وما كان من الخليفة الحكم مع أبي الفرج ، ثم ما كان من الحاجب المنصور حين جنح لتقريب صاعد بن الحسين البغدادي الذي وفد أيضاً على قرطبة في جملة من وفدوا من حواضر الشام والعراق •

ولعل فيما اصطحبه أبو علي معه من كتب ومصنفات الى الأندلس خير ما يدل على طبيعة علمه ولون ثقافته • فهذه المؤلفات التي ألفها أعلام المشرق في اللغة والنحو والأدب والتي آثرها أبو علي وحرص أن تكون معه خلال رحلته ، وفي حله وترحاله هي في واقع الأمر امتداد لشخصيته ومرآة لعلمه •

ومن حسن الحظ ودواعي التقدير أن يثبت لنا العالم الأندلسي أبو بكر بن خير أسماء هذه الكتب بما عرف عنه من دقة وضبط مما لا تقع عليه في أي كتاب آخر • حتى انه عقد لذلك فصلا خاصاً استغرق صفحات عديدة جعل عنوانه (تسمية كتب الشعر وأسماء الشعراء التي وصل بها أبو علي الى الأندلس ••) وقصر ابن خير هذا الفصل كما ينص عليه عنوانه على دواوين الشعر دون سواها[1]، وهي بضع عشرات ، على حين عمد في مواضع أخرى من كتابه الى ذكر سائر المؤلفات التي حملها معه من المشرق[2] ، وهي جمة وفيرة •

والحق أننا لنعجب أشد العجب من أن يمتطي أبو علي البراري والبحار في رحلته الشاسعة هذه ومعه الحمل الكبير من الكتب والأسفار ، وكان لهذه الكتب من الحجم والوزن عصرئذ ما يفوق ذلك في أيامنا هذه • ولا شك أن ذلك استغرق من أبي علي جهداً ومالا وفيراً • ونحن نرجح أن أبا علي تلقى من أحد وسطاء بني أمية أو وكلائهم في المشرق مبلغاً حسناً من المال يعزز الدعوة السامية الى البلاط الأندلسي ، مما أعان أبا علي على انجاز رحلته على ذلك النحو وقد استغرقت أكثر من عامين ، ومن المستبعد أن يكون ما لدى أبي علي من مال سبق له أن جمعه يكفيه لهذا المطلب الكبير •

وهكذا فان ما أدخله أبو علي معه من كتب ومصنفات ودواين ونحوها الى

الأندلس ووضعه بين يديه ويدي تلاميذه يعبون منه وينسخون ما يشاؤون ، بالاضافة الى ما وعاه أبو علي في صدره وما حواه من محفوظه فأملاه على مريديه وحاضر به طلابه ... كل ذلك يبرز مدى ما أحدثه أبو علي من فضل ، وما كان له من أثر في الحياة العلمية والأدبية في الأندلس . وهذا ما دعا المستشرق بروكلمان بحق الى القول : « أما الأندلس فكان أول من نقل اليها علم الأدب أبو علي القالي .. »(٣) .

ألف أبو علي كتباً كثيرة ما زال جانب منها بعيداً عن متناول الأيدي ، فهو اما مخطوط واما ضائع واما بين بين . ويبلغ ما ألفه أبو علي نحواً من عشرة كتب ، وهي تتفاوت في حجمها تفاوتاً كبيراً فبعضها لا يتجاوز حيز الرسائل اللغوية من مثل كتابه « الابل » أو « أفعل من كذا » على حين يبلغ بعضها الآخر عدة مجلدات مثل كتاب « الأمالي » أو كتاب « البارع في اللغة » ...

ولا بد من التساؤل عن المكان الذي ألف فيه أبو علي كتبه ، تبعاً لأن حياته انشطرت بين المشرق وبين الأندلس . ومن الثابت أن أهم كتبه وأكبرها انما ألفه في الطور الثاني من حياته بعد مهاجرته الى العراق ونعني ، بذلك كتابيه : الأمالي والبارع ، وهذا ما تؤكده مقدمة المؤلف لأماليه ، وما تجمع عليه كتب الأدب والتراجم بالنسبة الى كتاب البارع .

على أننا لا نملك مثل هذا اليقين بالنسبة الى سائر مؤلفات أبي علي ، وان كنا نرجح أن معظمها من نتاجه في الأندلس . فهنالك حيث نعم المؤلف بحياة الاطمئنان والاستقرار ، وحين بلغ سن الأربعين وطور الفيض والعطاء .. أخذت كتب القالي تصدر تباعاً ، حتى اننا نجده يمضي في تأليف كتابيه الأمالي والبارع في وقت واحد وهما من أكبر كتبه ان لم يكونا أكبرها .

— ٢ —

« البارع » كتاب مسهب في اللغة أو معجم كبير في ألفاظ العربية . ولعل أهميته الأولى ترجع الى أنه أول معجم عربي عرفته الأندلس ، وذلك في منتصف القرن الرابع الهجري ، وكأنما قدر لتلك الربوع الأندلسية أن تنتظر الى ذلك الحين حتى يفد عليها لغوي كبير من المشرق ويضع لها هذا المعجم الرائد .

مما يؤسف له أن حظ هذا المعجم لم يكن بأفضل من حظ معجم « العين » للخليل بن أحمد • فكلاهما عبثت به الأيام فلم يصل الينا كاملا • وان ما بين أيدينا منه لا يتعدى قطعاً غير متصلة المادة في غالب الأحيان • وهي تشكل في واقع الأمر مخطوطاً نادراً من مقتنيات المتحف البريطاني بلندن ، وآخر في دار الكتب الوطنية بباريس(٤) •

والبارع ـ فيما يقدر بعض الباحثين(٥) « أوسع المعاجم التي ظهرت حتى ذلك الحين » ويبدو « البارع » من خلال استقراء ما بين أيدينا من مواده ومن خلال وصف القدماء له أنه كان كبير الحجم • فقد ذكر ياقوت أنه يحتوي على مئة مجلد » وأنه يحتوي على ثلاثة آلاف ورقة(٦) « على حين جاء في وفيات الأعيان وانباه الرواة أنه يشتمل على « خمسة آلاف ورقة » • وأغلب الظن أن الذين تكلموا على البارع من المشارقة لم يصفوه من كثب ، ولذلك يبقى أبو بكر بن خير وهو أندلسي عرف بتدقيقه أفضل من يحدثنا عن هذا المعجم الرائد ، انه يحدد حجمه بقوله(٧) : « انه في مئة وأربعة وستين جزءاً ، عدد ورقها أربعة آلاف ورقة وأربعمئة ورقة وست وأربعون ورقة » •

ويبدو أن تأليف البارع استغرق من أبي علي جهداً كبيراً ووقتاً مديداً • اذ « كان ابتداء أوله سنة تسع وثلاثين ، وكماله في شوال من سنة ٣٥٥(٨) » أي أن أبا علي أنجزه قبل عام من وفاته •

وقد زاد أبو علي في بارعه على كتاب العين للخليل « نيفاً وأربعمئة ورقة مما وقع في العين مهملا ، فأملاه مستعملا، ومما قلل فيه الخليل ، فأملى فيه زيادة كثيرة ، ومما جاء دون شاهد فأمل الشواهد فيه(٩) » ، « فلما كمل الكتاب وارتفع الى الحكم المنتصر بالله أراد أن يقف على ما فيه من الزيادة على النسخة المجتمع عليها من كتاب العين ، فبلغ ذلك الى خمسة آلاف وستمئة وثلاث وثمانين ٥٦٨٣(١٠) » •

كل هذا يعني أن المعجم امتاز بالشمول والاحاطة والتقصي والاستيعاب.

ومن هنا كادت كتب التراجم تجمع على الاشادة بمعجم البارع ، فنعتته الحميدي بأنه « كاد يحتوي على لغة العرب(١١) » • كما باهى به علي بن حزم

حين رد على رسالة بعث بها الى ابن عمه المغيرة بن حزم رجل اسمه ابن الربيب القروي (أي القيرواني) و بخس بها الأندلسيين حقهم ، وحين عدد ابن حزم في رده عيون مصنفات الأندلسيين قال :« ومنها في اللغة كتاب البارع الذي ألفه اسماعيل بن القاسم ، يحتوي على لغة العرب[١٢] » وقال فيه أبو بكر الزبيدي : « قرأت بخط أبي بكر محمد بن طرخان بن الحكم : قال الشيخ الامام أبو محمد العربي : كتاب البارع لأبي علي القالي يحتوي على مئة مجلد لم يصنف مثله في الاحاطة والاستيعاب[١٣] » وأضاف الزبيدي قوله : « وهو في اللغات كلها[١٤] » ، « ولا نعلم أحداً من المتقدمين ألف مثله[١٥] » • ومما امتاز به معجم أبي علي أيضاً أنه عزا فيه كل كلمة من الغريب الى ناقلها من العلماء وأنه اختصر الاسناد عنهم •

و بوسعنا في ضوء ما تقدم أن نعد بارع أبي علي من أوسع المعاجم في عصره • وكان القرن الرابع قد عرف أشهر معاجم العربية اطلاقاً بالاضافة الى معجم البارع مثل الجمهرة في اللغة لابن دريد ، والمجمل ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس ، وتهذيب اللغة للأزهري ، والمحيط للصاحب بن عباد ، والصحاح للجوهري •••

ولا يضارع البارع في الأندلس سوى كتاب المحكم الذي صنفه ابن سيده الأندلسي[١٦] في القرن الخامس الهجري أي في العصر الذي تلا عصر أبي علي • وقد سار فيه أيضاً على نهج الخليل بن أحمد وأبي علي القالي •

● ضآلة شهرة البارع :

على أن ما يسترعي النظر بصدد كتاب البارع أن هذا المعجم على ما سبق من فضله لم يحظ بالذيوع الذي يستحقه ، فبرغم اشتهاره لم يمل اليه الناس منذ زمن قديم • والى ذلك يشير السيوطي في قوله : « •• ولم يعرجوا أيضاً على بارع أبي علي البغدادي[١٧] •• » • وقد تكون قلة اقبال القدماء على البارع هي السبب في أنه لم تصل الينا نسخة كاملة من المعجم[١٨] • ولكن السؤال الجوهري في تعليل سبب ضعف احتفال القدماء بمعجم أبي علي ما زال باقياً • وأغلب الظن أن ذلك يعود بالدرجة الأولى الى أن أبا علي فرغ من تأليفه كتابه قبل وفاته ببضعة

أشهر أو بمام على الأكثر ، وأنه كما ذكرمؤرخو الأدب « مات قبل ايعاب النسخة المرفوعة منه وقبل أن ينقحه ، فاستخرج بعده من الصكوك والرقاع ..[١٩] » . وهذا يعني أنه لم يتح لمعجم البارع أن يصدر على الملأ في حياة مؤلفه ، ولذلك لم يحظ بالرواج الواسع . يضاف الى ذلك في رأينا أن المعجم كان كبير الحجم كثير الأجزاء ، واستنساخه يقتضي جهداً كبيراً ومالا وفيرا ، وفي هذا ما يزهد الناس في اقتنائه . وقد يكون هناك سبب أخير أدى الى قلة انتشار المعجم بين أيدي المتادبين ، وهو أن المنهج الذي آثره أبو علي فيه منهج عسير يقوم على ترتيب الحروف على حسب مخارجها من الحلق وهو ترتيب لم يشع أمره الا بين الخاصة من العلماء على حين ظل الترتيب الألفبائي سائداً بين عامة الناس ، وكان المشارقة في هذا العصر أو بعيده تقريباً قد اهتدوا الى منهج معجمي أقل تعقيداً وأكثر يسراً على يد الجوهري في الصحاح أواخر القرن الرابع .

● تصنيف البارع :

بنى أبو علي كتابه على حروف المعجم ، كما وصفته كتب التراجم ، وهذه العبارة ، أي بناء الكتاب على حروف المعجم عبارة عامة لا تعني سوى وسم الكتاب بأنه ذو طبيعة معجمية وليس مجرد كتاب في اللغة ، فهي لا تدل على النهج المعجمي الذي آثره المؤلف في تصنيفه .وقد آثر أبو علي لمعجمه هذا نسق مخارج الحروف الذي ابتدعه الخليل بن أحمد الفراهيدي في معجمه الرائد « العين » مع تغيير طفيف في مواقع الحروف .

وهذا الترتيب الحلقي أقدم نمط معروف في تأليف المعاجم وقد ظل النمط الأكثر شيوعاً لدى اللغويين ومؤلفي المعاجم حتى أوائل القرن الرابع ، عصر أبي علي . وعلى غرار عين الخليل صنع أبو علي بارعه فكان معجمه واحداً من زمرة المعاجم التي دارت في فلك مدرسة الخليل الفراهيدي .

ولو أن ما وصل الينا من معجم « البارع » قد انطوى على مقدمة صاحبه لأغنانا ذلك عن التخمين أو الترجيح .والمعجم نفسه ــ فيما نعتقد ــ لم يبلغ المشرق سريعاً فلم يطلع عليه المشارقة وبالتالي لم يتيسر لهم وصفه . كما أنه ما من أحد في الأندلس قد عمد الى اختصاره محتفظاً بسماته على غرار ما فعله

الزبيدي بمعجم الخليل ، ولذلك ليس بوسع باحث أن يتحدث عن منهج القالي في كتابه البارع على وجه الجزم واليقين ·

● الترتيب الحلقي :

والأمر الواضح أن أبا علي آثر أن يتبنى منهج الخليل · وينسج معجمه على منواله وان ارتأى مخالفتـه في بعض الأمور ·

فعلى حين بدأ الخليل معجمه بحرف العين ثم أتبعه الحاء فالهاء ··· واخيرأ انتهى بالهمزة ، آثر أبو علي في معجمه الأندلسي الرائد أن يبدأ بحرف المهزة الذي جعله الخليل ـ فيما يبدو ـ آخر الحروف لما ينفرد به دون سائر الحروف من اختلاف الرسم فضلا عن وضعه غير المتميز ، وثمة احتمال آخر في أن يكون أبو علي قد أرجأ المهزة أيضأ الى آخر المعجم كما فعل الخليل وأنه ابتدأ بحرف الهاء ··· وهذا ما أثبته بعض الباحثين الذين عنوا بدراسة المعجم العربي · فقد جعل الدكتور حسين نصار ترتيب حروف البارع لأبي علي بالنسبة الى حرف الهمزة مطابقاً لترتيب الخليل بن أحمد ، حين أخر الهمزة الى نهاية حروف المعجم ·

وقد اهتدينا الى نقيض هذا الرأي بفضل وقوعنا على نص يجيب على التساؤل الذي نجم عن عدم وصول المعجم الينا كاملا ، فقد شوهد بخط ولد أبي علي ما يلي[٢٠] :

« ابتدأ أبي ـ رحمه الله تعالى ـ بعمل كتاب البارع في رجب سنة تسع وثلاثين وثلاثمئة · ثم قطعته علل وأشغال ··ثم عاود النظر فيه بأمر أمير المؤمنين وتأكيده عليه ··· فأخذه بجد واجتهاد وكمل له ابتدأ بنقله ، فكمل لنفسه الى شوال سنة خمس وخمسين وثلاثمئة كتاب الهمز وكتاب الهاء وكتاب العين ، ثم اعتل في هذا الشهر » ·

ومعلوم بعد ذلك أن أبا علي توفي فاستخرجت أصول معجمه من هذه الرقاع وأنجز معجم البارع بعد وفاته · فأبو علي اذن استهل تاليف معجمه بكتاب الهمزة فكتاب الهاء فكتاب العين ثم حل به المرض ووافاه الأجل ·

واذا كان أبو علي قد بدأ بالهمزة فقد ارتأى ـ وفي رأيه وجاهة ـ أن مكان الهمزة يجب أن يكون مع حروف الحلق باعتبارها أيضاً حرفاً حلقياً · وبمقتضى ذلك استهل القالي ترتيب حروف معجمه بحروف الحلق الستة بادئاً بالهمزة ،

ومضى يتدرج في ايراد كلماته متدرجاً فيها من أقصى الحلق الى أدنى مخارجها من الفم الى أن انتهى بالشفتين ، دون أن نجزم في مواقع بعض الحروف كالحاء والخاء مثلا وأيهما قبل الآخر • وذلك أيضاً بسبب عدم وصول البارع الينا كاملا • ويغلب على الظن أن ترتيب معجم البارع كان على هذا النسق[٢١] :

ء ، هـ ، ع ، ح ، غ ، خ ـ ق ، ك ـ ج ، ش ، ض ـ ص ، س ، ز ـ ط ، ت ، د ، ظ ، ذ ، ث ـ ر ، ل ، ن ـ ف ، ب ، م ـ و ، ا ، ي•

ومع أن أبا علي كان بصورة عامة شديد التأثر بشخصية أبي بكر بن دريد البغدادي ، شديد الحرص على منحاه في العربية فانه بقي أشد منه محافظة على منهج الخليل ، فلم يشأ أن يرتب معجمه على النسق الألفبائي السهل الذي جنح اليه ابن دريد في « جمهرة اللغة » وغدا بذلك في طليعة الذين حاولوا التفلت من هيمنة مدرسة العين • ولعل ترتيب الحروف في بارع أبي علي كما أوردناه أقرب الى ترتيب سيبويه منه الى ترتيب الخليل ، فقد عمد سيبويه الى اتباع ترتيب الخليل مع بعض التغيير في مواقع الحروف ، كما أن أبا علي لم يلتزم بترتيب سيبويه بحذافيره ، وقد امتاز عنه مثلا بجمعه حروف العلة على صعيد واحد ، على حين نثرها سيبويه بين سائر الحروف •

● الأبـــواب :

أما ترتيب الأبواب فقد نهج فيه القالي نهج الخليل ، الا أنه عمد في الوقت نفسه الى تطويره وتحسينه وتخليصه من بعض ما انطوى عليه من اضطراب • « ففرق بين بعض الأبنية المختلفة التي جعلها الخليل في باب واحد ، وخصص لكل منها باباً • فأصبحت الأبواب عنده ستة هي بالترتيب[٢٢] : »

ـ أبواب الثنائي المضاعف (ويسميه الثنائي في الخط والثلاثي في الحقيقة) ويضم هذا الباب الألفاظ الصحيحة الثلاثية التي يتكرر ثانيها وثالثها مثل جب ، رد ، أو الألفاظ الصحيحة الرباعية التي ترجع في حقيقتها الى الثنائي الذي تتكرر حروفه ، مثل جدجد ، همهم •••

ـ أبواب الثلاثي الصحيح ، وهو بطبيعة الحال أضخم الأبواب لأنه يحتوي معظم ألفاظ العربية •

- أبواب الثلاثي المعتل ، ويضم الألفاظ التي تنطوي على حرف واحد من حروف العلة ، وعلى حرفين معتلين ،وهذا الصنف انفرد به أبو علي في بارعه، فقد أفرده الخليل والأزهري وابن سيده في قسم خاص سمي «باب اللفيف».

- أبواب الحواشي والأوشاب ،ويضم الكلمات التي تحاكي الأصوات لدى نطق حروفها، أو الصيحات المستعملة في زجر الحيوانات أو حضها ، وهذه الأبواب أيضاً مرتبة وفق الثنائي فالثلاثي وأخيراً الرباعي .

- أبواب الرباعي ، وليس ثمة دليل قاطع على أن القالي قد خصه بباب على هذا النحو دون أن يدمجه بالخماسي .

أبواب الخماسي ، وهذا الباب الأخير فصله القالي عن الرباعي فيما نرجح كما فعل الخليل .

وبذلك فصَّل أبو علي الثلاثي وميز بين نوعيه كما خص الخماسي بباب مستقل .

● التقاليب :

ويبقى مبدأ التقاليب الذي سنه الخليل في العين قدوة لأبي علي أيضاً في البارع دون أي تغيير فيه ، فكان يأتي بالمادة اللغوية من خلال لفظ من الألفاظ ضمن النسق المعهود وبعد أن يستوفيه ينتقل الى تقاليبه ، وهو يميز كل تقليب بالاصطلاح : « مقلوبه » ...

والحق أن القرن الرابع الهجري لم يكد يوفي على نهايته حتى كادت تغرب معه شمس مدرسة العين التي ابتدعها الخليل الفراهيدي ، وغدا أبو علي في طليعة الذين ظلوا يتمسكون بها بل انه لمن الغريب أن تسود هذه المدرسة بعد عصر أبي علي وذلك لدى ابن سيده في المحكم ، وكان ظهور طريقة الصحاح للجوهري في عصر أبي علي أو بعده بقليل وما اتسمت به من يسر ايذاناً بأفول نجم المعاجم الأخرى التي دارت في فلك العين وفي جملتها معجم البارع .

ومهما يكن من أمر فان معجم البارع ينفرد بأهمية خاصة لا يشاركه فيها من المعاجم سوى معجم العين . ويغلب على الظن أن أبا علي رمى في بارعه الى مباراة العين وطمح الى الزيادة عليه .

وكما استدرك أبو علي في معجمه على عين الخليل أموراً ، « فزاد عليه مما وقع في العين مهملا فأملاه مستعملا ، ومما قلل فيه فأملى زيادة كثيرة ، ومما جاء دون شاهد فأمل الشواهد فيه[٢٣] .. »

كذلك استدرك أبو بكر الزبيدي ـ أنبه تلاميذ أبي علي ـ على بارع القالي أموراً أخرى حواها كتابه الموسوم بـ «المستدرك من الزيادة في كتاب البارع[٢٤] » . واغلب الظن أن هذا الكتاب يضم في أساسه ما استدركه أبو علي على الخليل ثم أفرده الزبيدي بالبحث وصنف في ذلك كتاباً . وهذا العمل من أبي بكر الزبيدي دليل على ما كان لبارع أبي علي من فضل .

● **منهج البحث في البارع :**

بقي أبو علي بوجه عام خلال بارعه دائراً في فلك كتاب العين للخليل . ولا يغير هذه الحقيقة لجوءه من حين الى حين الى تعديل مايراه ضرورياً في الطريقة أو في التبويب أو ترتيب الحروف ... فهذا محدود لا يمس الجوهر ولا يتعدى الأساس . وكل ما خالف فيه أبو علي صاحب العين كان ذا صفة تفصيلية على نحو ما سبق .

وقد وقع أبو علي في عيب تكرير بعض الصيغ في أكثر من باب ، كما وضع الألفاظ من النوع الواحد في أبواب متفرقة . ولم يستطع أن يتلافى هذا الاضطراب الذي وقع فيه الخليل من قبل حين أدخل في باب اللفيف ما ليس منه .

وفي باب الأوشاب مثلا لم يلتزم تصنيفها على حسب الأبنية كذلك « عالج الرباعي المضاعف في الثنائي المضاعف[٢٥] » .

ويغلب الجمع على مادة أبي علي في البارع ، وهذا أمر معهود في تأليف المعاجم لأن العمدة فيها هي السماع والرواية والنقل ، ومن هنا كان الجمع طابع البارع أيضاً . وأبو علي يكثر من الاعتماد على أعلام العربية ولا سيما الرواد الأوائل . فهو يكثر الأخذ عن أبي زيد والخليل ثم عن أبي عمرو والأصمعي وابن الأعرابي وأبي عبيدة وابن السكيت والكسائي والفراء ...

ولما كان أبو علي متوخياً الدقة حريصاً على الضبط ساعياً الى الاتقان ولا سيما في موضوع لغوي يفترض فيه أن يكون مرجعاً وحجة في العربية عمد خلال بارعه الى ضبط بعض الألفاظ التي يخشى عليها اللبس . وسار في ضبطه في طريقتين متتامتين هما النص كتابة على النطق الصحيح للكلمة ، أو بيان الوزن الذي يوازي الكلمة ، وذلك عند الاقتضاء وعلى حسب المادة المنشودة ، وكثيراً ما يعتمد أبو علي على الطريقتين معاً ، كأن يقول(٢٦) :

« قال الأصمعي : كنا على جدة النهر بكسر الجيم وتشديد الدال وبالهاء . وأصله أعجمي نبطي كدا ، فأعرب . وقال الأصمعي وغيره : يقال : رجل له جد بفتح الجيم أي له حظ في الأشياء ... » .

وبالاضافة الى الصحة والضبط كان هم القالي التقصي والاستيعاب . وهذا يستتبع بالضرورة بروز ظاهرة الجمع لديه .

فالأقوال مستقاة من مصادرها أي من أعلام اللغة الثقات . وقد حرص أبو علي على تقصي كل مادة لغوية على غرار ما فعل في مادة (هـ ش و) وتقاليبها ... وطبيعي في مثل هذا الموضوع الا يكون بوسع أبي علي أو سواه أن يبدي رأياً أو يجتهد اجتهاداً ، أو يرجح ما قاله أبو زيد على ما قاله الأصمعي أو نحو ذلك لأن طبيعة موضوعه لا تحتمل ابداء الرأي ولا اجراء المفاضلة الا ماكان في حدود ضيقة وفي حالات محددة .

على أن أبا علي كان يحكم رأيه في بعض الأحيان وعند الاقتضاء اذا وجد الى ذلك سبيلا ، ولا سيما اذا تعارض المنقول مع المعقول . يقول : « قال الخليل: تقول المجهوم طائر من طير الماء ، كأن منقاره جلم . قال أبو علي : ولا أدري صحته » ويقول : « قال الخليل : والعلهز بكسر العين والهاء وسكون اللام : أن يعالج الوبر بدماء الحلم ، كان يدق الصوف مع القردان فيؤكل ، كانت الجاهلية تفعل ذلك في الجدب ... وقال غيره : المعلهز والمزهل : الحسن الغذاء ، قال أبو علي : وهذا تفسير سوء(٢٧) .

ويلتفت أبو علي الى بعض العبارات العامية وينقدها مثل قوله(٢٨) : « والعامة يقولون : هاتم شهودكم ، وهذه أفحش الخطأ » . وقوله : « وقال

الأصمعي وأبو زيد : تقول العرب قعدت فوهة النهر ، الفاء مضمومة والواو مشدودة مفتوحة ، ولا يقال فوهة بضم الفاء وسكون الواو ، كما تقول العوام ٠٠»

ومن ملامح شخصية أبي علي في كتاب البارع برغم أن هذه الملامح لم تكن قوية بارزة ما لاحظه الدكتور حسين نصار في دراسته المتقصية للمعجم العربي من عدم اعتماد أبي علي اعتماداً كبيراً على أستاذه ابن دريد[٢٩] ، خلافاً لما يتوقعه الباحث لدى مطالعته كتاب « الأمالي » الذي كان اعتماد أبي علي فيه على أقوال ابن دريد واضحاً ٠ حتى أوقع ذلك المستشرق كرنكو في خطأ فاحش حين قال[٣٠] :

« أما كتاب البارع فالحق أنه خاب أملنا فيه ، لأني لم أعثر فيه على جديد٠ لقد استقى معلوماته من مرجعين أساسيين هما أبو بكر بن دريد وأبو بكر بن الأنباري ٠ وكل من يتجشم مشقة دراسة أسانيد كتابه الهام (الأمالي) دراسة دقيقة يجد أن ما ينيف على نصفه مأخوذ من كتب ابن دريد » ٠

فالشطر الثاني من الحكم الذي أصدره كرنكو صحيح وهو منصب على كتاب الأمالي ، غير أن الخطأ نجم عن قياس البارع على الأمالي دون تمحيص ، لما شاع في الأذهان من اعتماد أبي علي على شيخه ابن دريد في كتابه الذائع الأمالي من جهة ، ولأن عدم وصول البارع الينا كاملا وبالتالي عدم نشرة وضآلة فرص الاطلاع عليه وقراءة مقاطع المخطوط ، كل ذلك أدى الى هذا الوهم ٠

أما تعليل اختلاف نهج أبي علي في البحث خلال (البارع) عما هو عليه في (الأمالي) فمرده الى أن كتاب الأمالي ليس كتاباً في اللغة بقدر ما هو كتاب في الأدب تتخلله مفردات اللغة ٠ وأبو علي يروي الكثير عن شيخه ابن دريد فيما يتصل بالأدب والأخبار والأشعار وفي جملة ذلك الألفاظ وشرحها ٠٠

أما في كتاب البارع فالأمر في نظر أبي علي مختلف ٠ فالبارع معجم لغوي ينتظر منه أن يكون حجة ٠ ولكن ألم يكن ابن دريد متمتعاً بثقة أبي علي واجلاله فما معنى احجامه عن الأخذ بأقواله في البارع الا في أحوال قليلة ؟

لا شك أن أبا علي في توخيه الصحة اعتمد أول ما اعتمد على الخليل وأبي زيد والأصمعي وابن السكيت وهم الاعلام الأوائل ٠ أما ابن دريد وابن الأنباري ومعاصروهما فهم متأخرون عن تلك الطبقة ، والعمدة في رواية اللغة

وجمعها للمتقدم . ولكن العامل الأهم كما يرى الدكتور نصار [٣١] « ان ابن دريد لقي معارضة كثيرة من اللغويين ،وخاصة فيما نسبه الى اليمن من لغات . ويبدو أن مؤلفنا آثر السلامة ، فلم يستق منه كثيراً ، على الرغم من أنه أستاذه . حتى انه لا يظهر اسمه الا في الصفحة الرابعة والثلاثين ، ثم في فترات متباعدة » يؤيد ذلك قول السيوطي حول ابن دريد[٣٢] :

« وقد آخذه أبو علي الفارسي النحوي وأبو علي البغدادي القالي » .

ويبدو أن أبا علي قد اضطر الى كبت مشاعره الطيبة تجاه شيخه امعاناً في الدقة متوخياً للضبط خشية على معجمه من النقد والتجريح فآثر السلامة واتخذ الحيطة والحذر في موضوع قد يثير الجدل .

ولا شك أن منهج أبي علي هذا في البحث قد عاد على معجمه بالفضل . فقد اعترف الدارسون لكتاب البارع بميزة أساسية كان أبو علي نفسه شديد الحرص عليها ، وهي الصحة . ومما قاله السيوطي بصدد ذلك[٣٣] « وأصح كتاب وضع في اللغة على الحروف بارع أبي علي البغدادي ، وموعب ابن التياني » .

● **ظواهر ادبية :**

على أن شخصية المرء لا تتجزأ ولا بد لميا سمه أن تنطبع على أقواله وسلوكه وبرغم جنوحه أحياناً الى اصطناع مناهج خاصة تقتضيها طبيعة البحث ومناحي الفكر .

فأبو علي أديب ـ لغوي ـ راوية ـ أخباري . وقد يطغى جانب على جانب آخر في بعض كتبه فيكون الأدب خلاله أظهر كما في كتاب الأمالي أو تكون اللغة في بعض كتبه الأخرى أبرز كما في كتاب البارع . ولكن الملامح العامة تأبى الا أن تطل في مجال .

فالطبيعة المعجمية كثيراً ما تتجلى في مقاطع كتاب الأمالي من خلال استطرادات كثيرة يبدو خلالها المؤلف متتبعاً لنوادر اللغة . وكذلك شأن أبي علي في كتاب البارع حيث تبرز من خلاله أيضاً جوانب أدبية استطرد اليها المؤلف أو قادته اليها المادة اللغوية ، كأن يقول في بعض صفحات البارع[٣٤] :

« قال ابن الأعرابي وغيره : نزل المخبل السعدي ، وهو في بعض أسفاره على ابنة الزبرقان بن بدر ، وقد كان يهاجي أباها فعرفته ولم يعرفها • فأتته بغسول ، فغسل رأسه ، وأحسنت قراه وزودته عند الرحلة • فقال لها : من أنت؟ فقالت : ما تريد الى اسمي ؟ قال : أريد أن أمدحك ، فما رأيت امرأة من العرب أكرم منك • قالت : اسمي رهو • قال : تالله ما رأيت امرأة شريفة سميت بهذا الاسم غيرك • قالت : أنت سميتني به •

قال : وكيف ذلك ؟ قالت : أنا خليدة بنت الزبرقان • وقد كان هجاها في شعره فسماها رهواً ، وذلك قوله :

فانكحتهم رهواً كان عجانها — مشق اهاب اوسع السلخ ناجله

فجعل على نفسه ألا يهجوها ولا يهجو أباها أبداً •

وأنشأ يقول :

لقد زل رايي في خليدة زلة — ساعتب قومي بعدها فاتوب
واشهد ، والمستغفر الله انني — كذبت عليها والهجاء كذوب

ومثل هذا المنحى لدى أبي علي مألوف أيضاً يغلب على المعاجم حتى ذلك العصر بل ويمتد الى ما بعده في القرن الخامس الهجري الى أن تبرأ من ذلك بعدئذ وتغدو ذات طبيعة معجمية خالصة •

ومجمل القول أن المتصفح لمعجم البارع يدرك بيسر أنه أمام عالم دؤوب ، كثير التتبع لأقوال اللغويين ، شديد التقصي لألفاظ العربية ، واسع الاطلاع على معارف السلف • وهذه سمة تميز معجم البارع من المعاجم التي سبقته ، وتضع أبا علي القالي في مصاف أعلام اللغة المعروفين بالضبط والاتقان • لقد كان صاحب البارع بالغ الحرص على أمانة النقل ، وهذا يدل على تواضع علمي جم ينأى بصاحبه عن الادعاء ، فيعزو الفضل لأهله وينسب القول لذويه • وهذا ما جعل من بارع أبي علي معجماً أصيلاً موثوقاً وواحداً من أبرز المعاجم الرائدة في العربية •

الحــواشي :

١ ـ الفهرست ٣٩٥ لابن خير ٠

٢ ـ الفهرست ٣٩٨ ، ٣٢٨ ، ٥٠٠ لابن خير ٠

٣ ـ تاريخ الأدب العربي ، الترجمة العربية ٢ : ٢٧٧ ٠

٤ ـ نشر هذا القسم من « البارع » هاشم الطعان سنة ١٩٧٥ ٠

٥ ـ انظر المقدمة الانكليزية لمعجم البارع ص ١ ـ ٢ بقلم فلتــون ٠

٦ ـ معجم الأدباء ٧ : ٢٩ ٠ وقد وهم جرجي زيدان في كتابـه « تاريخ آداب اللغة العربية حين قال ان كتاب البارع » في نحو ٥٠٠ ورقة اي الف صفحة » ولم يفطن الدكتور شوقي ضيف ـ الذي راجـع كتاب زيـدان وعلق عليه ـ الـى هـذا الخطـا ٠

٧ ـ الفهرست ٣٥٤ ، لابن خير ٠

٨ ـ الفهرست ٣٥٥ ، لابن خير ٠

٩ ـ الفهرست ، لابن خير ٣٥٤ ٠

١٠ـ التكلمة ، لابن الأبار ١ : ١٠٦ ٠

١١ـ جذوة المقتبس ١٥٦ للحميدي ٠

١٢ـ رسائل ابن حزم الأندلسي ، د٠ احسان عباس ٠

١٣ـ انظر معجم الأدباء ٧ : ٢٩ لياقوت ٠

١٤ـ انظر الفهرست ٣٥٤ ، لابن خير ٠

١٥ـ انظر معجم الأدباء ٧ : ٢٩ لياقوت ٠

١٦ـ ابن سيده ، هو ابو الحسن ، علي بن اسماعيل بن سيده ، كان ضريرا ٠ والف معجمه بين عامي ٤٠٨ ـ ٤٣٢ هـ ٠ ولد سنة ٣٩٨ وتوفي سنة ٤٥٨ هـ ٠

١٧ـ المزهر ١ : ٤٥ ، والمعجم العربي ٢٨٧ لحسين نصار ٠

١٨ـ المعجم العربي ٢٨٧ لحسين نصار ٠

١٩ـ الفهرست ٣٥٥ ، لابن خير ٠

٢٠ـ انباه الرواة ، ١ : ٢٠٩ القفطي ٠

٢١ـ ذهب الدكتور حسين نصار في كتابه « المعجم العربي » الى استنتاج قوامه ان ترتيب البارع كان على هذا المنحى : ه ع غ خ ق ك ض ج ش ل ر ن ط د ت ص ز س ظ ذ ث ف ب م و ا ي ٠

٢٢ـ انظر : المعجم العربي ، د٠ حسين نصار ٢٩٠ ٠

٢٣ـ الفهرست ٣٥٤ لابن خير ٠

٢٤ـ الفهرست ٣٥٠ لابن خير ٠

٢٥ـ المعجم العربي ، د٠ حسين نصار ٢٩٣ ٠

٢٦ـ انظر المعجم العربي ، د٠ حسين نصار ٥٩٧ ٠

٢٧ـ انظر : المعجم العربي ، د٠ حسين نصار ٣٠٢ ٠

٢٨ـ انظر المعجم العربي ، د٠ حسين نصار ـ ٣٠٢ ـ ٣٠٣ ٠

٢٩ـ المعجم العربي ، د٠ حسين نصار ٢٩٨ ٠

٣٠ـ مجلــة Islamica بقلـــم Krenkow .

٣١ـ المعجم العربي ، ٢٩٨ ٠

٣٢ـ المزهر ١ : ٤٥ ٠

٣٣ـ المزهر ١ : ٤٥ ٠

٣٤ـ انظر النص في كتاب المعجم العربي ، د٠ حسين نصـار ٣٠٠ وقد استمده من معجم البارع المصور ٠

★ ★ ★

اللسان العربي المبين

د. جعفر دك الباب

تعتبر هذه المقالة الثالثة في سلسلة مقالاتي التي تفضلت هيئة تحرير «التراث العربي» بالموافقة على نشرها • ويمكن تسمية السلسلة (**التراث اللساني العربي في ضوء اللسانيات الحديثة**) • كنت قد بدأت هـذا الاتجـاه في البحث عام ١٩٦٨ حين شرعت بتحضير رسالة الدكتوراه في جامعـة موسكـو في اختصـاص اللسانيات التاريخية والمقارنة • وفي رسالتي التي كتبتها بالروسية ودافعت عنها عام ١٩٧٢ ، عرضت نظرية الامام الجرجاني اللغوية التي تضمنها كتاب « دلائل الاعجاز في علم المعاني » وقارنتها بالنظريات اللسانية الحديثة(١)، وطالبت بأن تحتل نظرية الجرجاني عن جدارة موقعا بارزا في اللسانيات الحديثة • وتابعت السير في اتجاه دراسة التراث اللساني العربي في ضوء اللسانيات الحديثة خلال فترة تدريسي في الدراسات العليا في جامعة دمشق ، فحددت الملامح العامة لاتجاه مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية الذي بلوره ابن جني في « الخصائص » والامام الجرجاني في « دلائل الاعجاز في علم المعاني » في نظريتين متتامتين (٢) •

كانت **المقالة الأولى** في هذه السلسلة بعنوان « **اعجاز القرآن وترجمته** »(٣)• عرضت فيها ـ انطلاقا من نظرية الامام الجرجانـي اللغوية ـ رأي الجرجاني في اعجـاز القرآن الكريم • وبينت أنـه يقول بضرورة عـدم التمييز بين معان أصلية ومعان ثانوية للقرآن، لأن القرآن معجز في جميع مواضعه • وأشرت الى أن الجرجاني يؤكد ضرورة الربط بـين النحو والبلاغة ، لأن فصل البلاغة عن النحو يؤدي الى القول ان القرآن الكريم معجز فقط في بعض مواضعه • وقررت في نهاية المقالة أن الترجمة الجيدة للقرآن الكريم يجب أن تكون للمعاني وأن تنطلق من فهم الخصائص البنيوية للغة التي تتم الترجمة منها واللغة التـي يترجم اليها •

وكانت **المقالة الثانية** في هذه السلسلة بعنوان « **الخصائص البنيوية للفعل والاسم في العربية** »(٤) • عرضت فيها تميز مفهوم (الكلمة) في علم اللغة العربية عن مفهوم (الكلمة) في علم اللغة الأوربي ، نتيجة لاشتمال النظام اللغوي للعربية على طريقة اندماج (أو اتصال) الكلمات • كما بينت خصائص بنية الفعل والاسم في اللسان العربي، وحددت في ضوء تلك الخصائص أنماط التراكيب في العربية • وقد تطرقت بصدد ذلك الى العوامل في النحو ، وأشرت الى المنهج البنيوي الوظيفي للامام الجرجاني في الدراسة النحوية ، ولخصت نظرته الوظيفية الى الاعراب •

وفي هذه **المقالة الثالثة** من السلسلة والتي تحمل عنوان « **اللسان العربي المبين** » أطرح السؤال التالي : **هل تكفي معرفة الخصائص البنيوية للتراكيب في العربية لفهم معاني القرآن الكريم** ؟ للاجابة عن هذا السؤال لابد من العودة مجدداً الى البحث **في اعجاز القرآن البلاغي** ، وتحديد **مزايا اللغة التي انزل القرآن بها** فجعلت جميع العرب يقرون بانه في أعلى درجة من البيان وبأن لغته قمة في الفصاحة والبلاغة •

آ) نص القرآن الكريم صراحة على أنه (**قرآن عربي**) في الآيات التالية :

ـ « إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون » / الزخرف ٣ /

ـ « وكذلك أوحينا اليك قرآناً عربياً » / الشورى ٧ /

ـ « إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون » / يوسف ٢ /

ـ « وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً وصرّفنا فيه من الوعيد » / طه ١١٣ /

ـ « كتاب فصّلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون » / فصلت ٣ /

ـ « قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلهم يتقون » / الزمر ٢٨ /

ب) ونص صراحة كذلك على أنه (**بلسان عربي مبين**) في قوله تعالى :

« وانه لتنزيل رب العالمين ، نزل به الروح الأمين ، على قلبك لتكون من المنذرين ، بلسان عربي مبين» / الشعراء ١٩٢ ـ ١٩٥ /

جـ) كما نص على أنه (بلسان النبي الكريم) في قوله تعالى :

« فانما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون » / الدخان ٥٨ /

د) ونص على أن (لسان الكتاب عربي) في قوله تعالى :

« ••• وهذا كتاب مصدق لساناً عربياً ••• » / الأحقاف ١٢ /

هـ) كما نص في موضع آخر على أنه (لسان عربي مبين) في قوله تعالى :

« ••• وهذا لسان عربي مبين ••• » / النحل ١٠٣ /

ان النص الصريح على أن (القرآن عربي) وعلى أنه (بلسان عربي مبين) يوجب علينا أن نحدد أولا المقصود بعبارة (قرآن عربي) ، ثم نحدد ما هو (اللسان العربي المبين) .

أولا ـ القرآن عربي .

نفهم من وصف القرآن بأنه (عربي) أنه أنزل بلسان العرب . لذا فان تحديد المقصود بعبارة (قرآن عربي) يحيل الى البحث في تحديد : **(من هم العرب ؟) و (ما هي العربية ؟)** .

صنفت اللسانيات المقارنة اللغات في أسر بحسب قرابتها . **وصنفت اللغة العربية في اسرة اللغات السامية** . ويعمد بعض العلماء الى توحيد اللغات السامية والحامية في أسرة واحدة يسمونها أسرة اللغات السامية ـ الحامية . لم يتم تاريخياً اثبات وجود اللغة ـ الأصل او الأم لكل أسرة ، بل تم الاكتفاء بفرض وجود اللغة ـ الأصل ووصف صفاتها العامة المستنبطة من التشابه بين اللغات التي تدخل في كل أسرة لغوية(٥) .

ثم اعتمد المؤرخون فرضية اللغة ـ الأصل وفرضوا بدورهم وجود شعب تكلم بها . وعليه فان **فرض وجود لغة سامية ـ أصل استوجب بالتالي فرض وجود الشعب السامي ـ الأصل الذي تكلم تلك اللغة** . ولكن **اين موطن ذلك الشعب السامي ؟ وهل تشكل السامية جنسا متميزاً ؟** يقول الدكتور فيليب حتي حول موطن الجنس السامي ـ الحامي مايلي: « وهذا يجعل افريقية الموطن المرجح للجنس السامي الحامي ، والجزيرة العربية المهد للشعب السامي والمركز الذي تفرعوا منه . أما الهلال الخصيب فهو مربع الحضارة السامية »(٦) . ويشير الدكتور جواد علي الى أن السامية ليست عرقاً فيقول : « السامية ليست رساً بالمعنى المفهوم من الرس عند علماء الأحياء ، أي جنس له خصائص جسمية وملامح خاصة تميزه عن الأجناس البشرية الأخرى . فبين الساميين تمايز وتباين في الملامح وفي العلامات الفارقة يجعل اطلاق (الرس) عليهم بالمعنى العلمي الحديث المفهوم في علم الأجناس أو الفروع العلمية الأخرى نوعاً من الاسراف واللغو . كما أننا نرى تبايناً في داخل الشعب الواحد من هذه الشعوب السامية في الملامح والمظاهر الجسمية »(٧) .

وفي العرب والعربية يقول الدكتور جواد علي : « **وترى علماء العربية حيارى في تعيين اول من نطق بالعربية** . فبينما يذهبون الى أن (يعرب) كان أول من أعرب في لسانه وتكلم بهذا اللسان العربي فعرف هذا اللسان لذلك باللسان العربي ، تراهم يجعلون العربية لسان أهل الجنة ولسان آدم أي أنهم يرجعون عهده الى مبدأ الخليقة قبل خلق (يعرب) بالطبع بزمان طويل . ثم تراهم يقولون : اول من تكلم بالعربية ونسي لسان أبيه اسماعيل ، وقد ألهم اسماعيل هذا اللسان العربي الهاماً ، وكان أول من فتق لسانه بالعربية المبينة وهو ابن أربع عشرة سنة . واسماعيل هو جد العرب المستعربة على حد قولهم ... »(٨) .

ويذكر الدكتور جواد علي أن الرواة وأهل الأخبار اتفقوا أو كادوا يتفقون على تقسيم العرب من حيث القدم الى طبقات : عرب بائدة وعرب عاربة وعرب مستعربة . واتفقوا أو كادوا يتفقون على تقسيم العرب من حيث النسب الى قسمين : قحطانية منازلهم الأولى في اليمن ، وعدنانية منازلهم الأولى في الحجاز . واتفقوا أو كادوا يتفقون على أن القحطانيين هم عرب منذ خلقهم الله وعلى هذا النحو من العربية التي نفهمها ويفقهها من يسمع هذه الكلمة . فهم الأصل والعدنانية الفرع ، منهم أخذوا العربية وبلسانهم تكلم أبناء اسماعيل بعد هجرتهم الى الحجاز . وقد شرح الله صدر جدهم اسماعيل فتكلم بالعربية، بعد أن كان يتكلم بلغة أبيه التي كانت الارمية أو الكلدانية أو العبرانية على بعض الأقوال(٩) .

وحول تقسيم اللغة العربية الى شمالية وجنوبية يكتب الدكتور جواد علي : « وقد اصطلح المستشرقون على رجع اللغات التي ظهرت في جزيرة العرب الى أصلين : أصل شمالي يقال للغات التي تعود اليه اللغات أو اللغة العربية الشمالية ، وأصل جنوبي يقال للغات التي ترجع اليه اللغات أو اللغة العربية الجنوبية . وهذا التقسيم التقليدي للهجات العرب انما خطر ببال المستشرقين من النظرية العربية الاسلامية التي ترجع العرب الى أصلين : أصل عدناني وأصل قحطاني . ونظراً الى عثورهم على كتابات عربية جنوبية تختلف في لغتها وفي خطها عن العربية القرآنية، رسخ في أذهانهم هذا التقسيم وقسموا لغات العرب الى مجموعتين لسهولة البحث حين النظر في اللغات واللهجات »(١٠)

قال المستشرقون ان العربية الشمالية والعربية الجنوبية تدخلان في شعبة اللغات السامية الجنوبية . وادعى بعض المستشرقين أن العربية الجنوبية أقرب الى العبرية . ولعل السبب في ذلك الادعاء يعود الى أن المستشرقين الأوائل كانوا ـ حين يحللون النقوش العربية الجنوبية ـ يكتبونها أولاً بالحروف العبرية ثم يترجمونها الى لغاتهم . وأشار الأكاديمي كراتشكوفسكي الى أن من الأفضل كتابتها بالحروف العربية الشمالية لأنها أكثر ملاءمة من الحروف العبرية لخصائص البنية اللغوية للعربية الجنوبية .

أما الدكتور فيليب حتي فيقول : «يجب علينا أن نفرق بين عرب الجنوب وعرب الشمال الذين يشملون أهل نجد في أواسط الجزيرة . وكما أن سطح الجزيرة ينقسم الى منطقتين شمالية وجنوبية تفصل بينهما صحراوات غير مطروقة ، كذلك ينقسم سكانها الى جماعتين تتمايز الواحدة عن الأخرى . وعرب الشمال في الغالب من البدو ويعيشون في بيوت من الشعر في نجد والحجاز، أما عرب الجنوب فأكثرهم من الحضر يقطنون اليمن وحضرموت وما جاورهما من السواحل. ولغة الشمال هي لغة القرآن أي اللغة العربية المعروفة ، أما أهل الجنوب فلقد كان لهم لغة سامية قديمة ـ لغة سبأ وحمير ـ وهي تمت الى اللغة الحبشية بصلة »(١١) .

هذا وقد عمد بعض اللغويين العرب الى التأكيد أن لغات اليمن القديمة مستقلة تمام الاستقلال عن اللغة العربية وتؤلف معها ومع اللغات الحبشية السامية شعبة لغوية واحدة هي الشعبة السامية الجنوبية(١٢) . في حين عمد لغويون آخرون الى دفع تلك الشبهة

واكدوا أنه لم يكن في جزيرة العرب الالسان عربي واحد تكلمه أهل الشمال وأهل الجنوب على حد سواء ، وان الاختلاف بين لهجاته لم يكن أوسع مما تجيزه قوانين اللغة بين لهجات اللسان الواحد (١٣) ·

من المعروف أن اللغة العربية (الشمالية) لم تبدأ في الظهور كتابيا الا كآخر لغة سامية على الاطلاق · وعلى الرغم من ذلك يؤكد علماء الساميات أنه لا يمكن الاستغناء عن العربية لدى كل دراسة لغوية مقارنة للساميات ، وأنها ضرورية لتحديد مزايا اللغة السامية الأم التي يفرض وجودها نظريا ·ان المنهج المقارن في دراسة **اللغات لا يستطيع أن يكشف الظروف التي أدت الى تمتع العربية بجملة من الخصائص تجعل معرفة العربية ضرورية ولا غنى عنها لتحديد صفات اللغة السامية الأم** · أما المنهج المقارن التاريخي فينظر الى اللغة الأم أو الأصل على أنها لغة حقيقية كانت موجودة تاريخيا ، ولكن ليس بالامكان اعادة بنائها كليا ويمكن فقط اعادة بناء الخصائص الأساسية لنظامها الصوتي والقواعدي ولمفرداتها · ويعني هذا أن **المنهج المقارن التاريخي لا يستطيع كذلك أن يشرح الظروف التي جعلت العربية تتمتع بخصائص بنيوية مميزة** ·

اننا نرى أن **هذا هو السبب في الارتباك الذي يعاني منه العرب في العصر الحاضر** · فيعمد بعض الباحثين العرب الى التأكيد أن اللغة العربية أقدم اللغات السامية على الاطلاق(١٤)· ويعمد آخرون الى رفض مصطلح (اللغات السامية) ويدعون الى تصحيح تلك التسمية الخاطئة التي تستبطن اعتبارات ثقافية وسياسية واقليمية يمكن أن تستغلها الصهيونية، ويقترحون اطلاق تسمية (اللغات العربية القديمة) أو (اللغات الأعرابية) بدلا منها(١٥) ·

اننا **ندعو الى التخفيف من الاندفاع وراء المنهج المقارن التاريخي في دراسة اللغات** لأنه عاجز عن اعادة بناء اللغة ـ الأصل كليا ، ولا يمكّن بالتالي من اعادة بناء اللغة السامية الأم بشكل كامل · ويعني ذلك أننا لن نتمكن بوساطة المنهج المقارن التاريخي من اثبات هل اللغة العربية أقرب اللغات السامية جميعاً من اللغة السامية الأم · فما العمل ؟ !

ان دعوتنا الى عدم الاندفاع وراء المنهج المقارن التاريخي في دراسة اللغات ليست في الواقع سوى خطوة تمهيدية وضرورية للدعوة الى **اعتماد منهج تاريخي علمي** · وكنت قد أشرت أعلاه الى اتجاه مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية الذي بلوره ابن جني في (الخصائص) والامام الجرجاني في (دلائل الاعجاز في علم المعاني) في نظريتين متتامتين · واضيف هنا أنني استنبطت منهجا تاريخيا علميا في الدراسة اللغوية من التتام بين نظريتي ابن جني والجرجاني ·

ويقضي المنهج التاريخي العلمي بالنظر الى اللغة على أنها ظاهرة اجتماعية ترتبط بالتفكير منذ نشأتها ، وتؤلف نظاما متعدد المستويات في حركة مستمرة . لذا يجب أن يدرس النظام اللغوي في وضعه الراهن (المتزامن) وفي تطوره في آن واحد · ان استخدام المنهج التاريخي العلمي لدى دراسة تاريخ اللغة يوجب قبل كل شيء ضرورة الاستناد الى

مادة لغوية للغات موجودة الآن فعلا أو ثبت بالشواهد أنها كانت موجودة ، لا مفروضة الوجود فقط • **ويرى المنهج التاريخي العلمي ان مادة اي لغة طبيعية معروفة هي افضل الشواهد التاريخية ودليل علمي هام . لذا فاننا نرفض القول بوجود الشعب السامي، اذا كان ذلك القول يستند فقط الى فرض وجود لغة سامية ـ أم ، كما ندعو الى دراسة لغة القرآن الكريم متسلحين بالمنهج التاريخي العلمي لمدرسة ابي علي الفارسي اللغوية •**

تميزت شبه جزيرة العرب باشتمالها على مناطق جغرافية مختلفة تتوسطها الصحراء• وقد ساعدت طبيعة الأرض العربية على احتفاظ الحياة الاجتماعية العربية بسمات قبلية في كثير من جوانبها بالرغم من وجود نمط حياة الاستقرار التي عرفت الاشتغال بالزراعة والعمران في الجنوب (في اليمن) وفي المناطق الساحلية أو القريبة من الساحل التي عرفت الحياة المدنية والاشتغال بالتجارة • ولم تكن المجتمعات العربية ذات درجة واحدة من التطور الاجتماعي ، بل كانت متفاوتة بنتيجة عوامل مختلفة • وقد انعكس ذلك التفاوت في درجات التطور الاجتماعي على الوضع اللغوي للعربية • **فكانت اللغة العربية** ـ والحالة هذه ـ **بدرجات متباينة من التطور حسب القبائل والمناطق •**

يشير الدكتور جواد علي الى أن « **كل لغات العرب هي لغات عربية وان اختلفت وتباينت** وما اللغة التي نزل بها القرآن الكريم الا لغة واحدة من تلك اللغات ، ميزت من غيرها ، واكتسبت شرف التقدم والتصدر بفضل الاسلام وبفضل نزول الكتاب بها فصارت (اللغة العربية الفصحى) ولغة العرب أجمعين • وحكمنا هذا ينطبق على النبط أيضا وعلى من كان على شاكلتهم ، وان عدهم علماء النسب والتاريخ واللغة والأخبار من غير العرب وأبعدوهم عن العرب والعربية •• »(١٦)

لا بد هنا من التنويه بأن **لفظة (لغة) كانت تستعمل بمعنى (لهجة)** ، فيقال لغات قريش وهذيل وثقيف •• ويقصد بذلك لهجاتها • **واني أرى ان لغة القرآن الكريم ليست واحدة من لغات (لهجات) العرب ، لان وصف القرآن في التنزيل بانه (عربي) يعني انه أنزل بلسان جميع العرب ، وأن لغة القرآن الكريم قد عكست بالضرورة مراحل متفاوتة من التطور اللغوي للعربية** • ويؤيد ما ذهبنا اليه أن القرآن ، حين نص صراحة على أنه (بلسان عربي مبين) و (لسان عربي) ، استخدم لفظة (لسان) بدلا من (لغة) للتأكيد أن لغته ليست واحدة من لغات (لهجات) العرب، بل هي لسان جميع العرب • **فما هو اللسان العربي ؟**

ثانيا ـ اللسان العربي •

لم يقر جميع العرب بأن لغة القرآن الكريم في أعلى درجة من البيان ، ولم يعتبروها قمة في الفصاحة والبلاغة ، الا لأنها اللسان العربي الواحد لجميع العرب • **ومن الطبيعي أن يشتمل هذا اللسان العربي الواحد على اشكال متنوعة للقراءة ، كانت تعكس في الأصل أوجه التغاير بين اللهجات (اللغات) العربية من حيث اللفظ او المعنى** • وقد ورد في الحديث **الشريف (أنزل القرآن على سبعة أحرف)** • وسرد أبو شامة المقدسي في « كتاب المرشد الوجيز الى علوم تتعلق بالكتاب العزيز »(١٧) جميع الروايات الصحيحة لهذا الحديث • من

الروايات الصحيحة « أقرأني جبريل عليه السلام على حرف واحد فراجعته ، فلم أزل أستزيده ويزيدني حتى انتهى الى سبعة أحرف » . ومنها « ان هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسر منه » .

ونقل أبو شامة قول ابن العربي في كتاب شرح الموطأ : « **ولم تتعين هذه السبعة بنص من النبي ﷺ ، ولا باجماع من الصحابة ، وقد اختلفت فيها الأقوال ، فقال ابن عباس** : اللغات سبع والسموات سبع والأرضون سبع، وعدّد السبعات ، **وكان معناه أنه نزل بلغة العرب كلها** »(١٨) . وأورد السيوطي في « الاتقان في علوم القرآن »(١٩) الأقوال المختلفة في معنى هذا الحديث . وأشار الى أنها بلغت أربعين قولا . وذكر الأستاذ مناع القطان في كتابه « مباحث في علوم القرآن »(٢٠) أن أكثر العلماء ذهبوا الى أن المراد بالأحرف السبعة سبع لغات (أي لهجات) من لغات العرب في المعنى الواحد .

اننا نرفض التفسير الذي يرى أن معنى (انزال القرآن على سبعة احرف) هو أن (القرآن انزل بسبع لغات مع اشتراط أن يكون ذلك في المعنى الواحد) ، لأن هذا التفسير يؤدي الى القول بأن القرآن لم ينزل باللسان العربي الذي هو لسان جميع العرب ، ويؤدي ذلك بالتالي الى القول بأن القرآن ليس عربيا (أي ليس لجميع العرب) ، بل هو قرآن لسبع **قبائل فقط** من العرب .

أورد السيوطي القول الخامس في معنى الأحرف السبعة وهو التالي : « **إن المراد بها الأوجه التي يقع بها التغاير ذكره ابن قتيبة** قال : فأولها ما يتغير حركته ولا يزول معناه ولا صورته مثل (ولا يضار كاتب) بالفتح والرفع . وثانيها ما يتغير بالفعل مثل (بعد وباعد) بلفظ الطلب والماضي . وثالثها ما يتغير باللفظ مثل (ننشرها وننشزها) . ورابعها ما يتغير بابدال حرف قريب المخرج مثل (طلح منضود ، وطلع) . وخامسها ما يتغير بالتقديم والتأخير مثل (وجاءت سكرة الموت بالحق ، وسكرة الحق بالموت) . وسادسها ما يتغير بزيادة أو نقصان مثل (والذكر والأنثى ، وما خلق الذكر والأنثى) . وسابعها ما يتغير بابدال كلمة بأخرى مثل (كالعهن المنفوش ، وكالصوف المنفوش) . وتعقب هذا قاسم بن ثابت بأن الرخصة وقعت وأكثرهم يومئذ لا يكتب ولا يعرف الرسم وانما كانوا يعرفون الحروف ومخارجها . وأجيب بأنه لا يلزم من ذلك توهين ما قاله ابن قتيبة لاحتمال أن يكون الانحصار المذكور في ذلك وقع اتفاقاً وانما اطلع عليه بالاستقراء »(٢١) .

يظهر من كلام **السيوطي انه يؤيد رأي ابن قتيبة الذي يرى أن المراد بالأحرف السبعة سبعة اوجه يقع بها التغاير** . وكان الامام السكاكي قد وصف في « مفتاح العلوم » قول ابن قتيبة بهذا الصدد بأنه (أقرب الأقوال الى الصواب) .

واكد السكاكي أن المراد **بسبعة الأحرف سبعة انحاء من الاعتبار متفرقة في القرآن ترد الى اللفظ والمعنى دون صورة الكتابة** ، لأن النبي عليه السلام كان أمياً ما عرف الكتابة ولا صور الكلم .

وصنف السكاكي الأنحاء السبعة التي تقع فيها أوجه التغاير(٢٢) في ثلاث مجموعات:

آ ـ **المجموعة الأولى : اثبات كلمة (لفظة) واسقاطها** · وتشتمل على حالتين :

١ ـ **الحالة الأولى : لا يتفاوت المعنى** · مثل قراءة (وما عملت أيديهم) في موضع (وما عملته) · فالتغاير يظهر هنا في اثبات لفظ الضمير العائد (الهاء) وفي اسقاطه في قوله تعالى : « ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون » / يس ، ٣٥ / ·

٢ ـ **الحالة الثانية : يتفاوت المعنى** · مثل زيادة (من نفسي) في قراءة قوله تعالى : « ان الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى » / طه ، ١٥ / ، كما في قراءة بعضهم (ان الساعة آتية أكاد أخفيها من نفسي) ·

ب ـ **المجموعة الثانية : تغيير الكلمة (اللفظة) نفسها** · وتشتمل على ثلاث حالات :

١ ـ **الحالة الأولى : تتغير اللفظتان والمعنى واحد** : مثل قراءة (البُخل) و (البَخَل) في قوله تعالى : « ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله » / النساء ، ٣٧ / ، وقوله تعالى : « ويأمرون الناس بالبخل ومن يتول فان الله هو الغني الحميد » / الحديد ، ٢٤ / · ومثل قراءة (زقية) في موضع (صيحة) في قوله تعالى : « ان كانت إلا صيحة واحدة فاذا هم خامدون » / يس ، ٢٩ / ·

٢ ـ **الحالة الثانية : تتغير اللفظتان ويتضاد المعنى** · مثل قراءة (أُخفيها) بمعنى أكتمها و (أَخفيها) بمعنى أظهرها في قوله تعالى : « ان الساعة آتية أكاد أخفيها » / طه ، ١٥ / ·

٣ ـ **الحالة الثالثة : تتغير اللفظتان ويختلف المعنى** · مثل قراءة (الصوف) في موضع (العهن) في قوله تعالى : « وتكون الجبال كالعهن المنفوش » / القارعة ، ٥ / · ومثل قراءة (طلع) في موضع (طلح) في قوله تعالى : (وطلح منضود» / الواقعة ، ٢٩ / ·

جـ ـ **المجموعة الثالثة : أمر عارض للفظ** ، وتشتمل على حالتين :

١ ـ **الحالة الأولى: الموضع** · مثل قراءة (سكرة الحق بالموت) في موضع (سكرة الموت بالحق) في قوله تعالى : « وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد » / ق ، ١٩ / ·

٢ ـ **الحالة الثانية : الاعراب** · مثل قراءة (أطهرُ) و (أطهرَ) في قوله تعالى : « قال يا قوم هؤلاء بناتي هن أطهر لكم فاتقوا الله ··· » / هود ، ٧٨ / ·

انني أرى أن **الامام السكاكي قدم تفسيرا علميا يحل مشكلة (انزال القرآن على سبعة أحرف)** حين أكد أن المراد بسبعة الأحرف سبعة أنحاء من الاعتبار متفرقة في القرآن

ترد الى اللفظ والمعنى دون صورة الكتابة ،لأنه اعتمد المنهج العلمي لمدرسة أبي علي الفارسي اللغوية • وبفضل ذلك.المنهجاستطاع تحديد الأنحاء السبعة التي تقع فيها أوجه التغاير على الشكل التالي :

١ ـ اثبات لفظة واسقاطها دون أن يتفاوت المعنى •

٢ ـ اثبات لفظة واسقاطها مع تفاوت المعنى •

٣ ـ تغيير اللفظتين والمعنى واحد •

٤ ـ تغيير اللفظتين والمعنى متضاد •

٥ ـ تغيير اللفظتين والمعنى مختلف •

٦ ـ تقديم لفظة وتأخير أخرى •

٧ ـ تغيير الوصف الاعرابي للفظة •

وارى أن هذا التفسير العلمي الذيقدمه السكاكي لمعنى الأحرف السبعة صحيح من الناحيتين اللسانية والتاريخية •

فمن الناحية اللسانية ، كان اللسان العربي الواحد لجميع العرب يشتمل في لهجاته (لغاته) المختلفة على أوجه تغاير في اللفظ قد تؤدي الى تغاير في المعنى • والى جانب وجود اختلاف بين لهجات (لغات) اللسانالعربي في طريقة لفظ الكلمات المفردة ، كانت توجد بينها أوجه اختلاف في التراكيبتتركز في الأمور التالية :

١ ـ اثبات كلمة واسقاطها •

٢ ـ تغيير الكلمة نفسها •

٣ ـ تغيير ترتيب الكلمات •

٤ ـ تغيير أوجه الاعراب •

وهذا أمر طبيعي تقره قوانين اللسانيات العامة الحديثة •

ومن الناحية التاريخية ، كان العرب المسلمون يقرؤون القرآن على سبعة أحرفكما علمهم الرسول الكريم • واستمر الحال كذلك في عهد أبي بكر وعمر • ثم اقتضت الظروف الموضوعية في عهد الخليفة عثمان تثبيتنصواحد مكتوب للقرآن الكريم • فقام عثمان بجمع القرآن في المصحف الذي عرف باسمه (مصحف عثمان) •

كتب السيوطي عن جمع عثمان للقرآنما يلي : « اختلف هل المصاحف العثمانية مشتملة على جميع الاحرف السبعة • فذهب جماعة من الفقهاء والقراء والمتكلمين الى غير ذلك ، وبنوا عليه أنه لا يجوز على الأمة أن تهمل نقل شيء منها • وقد أجمع الصحابة على نقل المصاحف العثمانية من الصحف التي كتبها أبو بكر وأجمعوا على ترك ما سوى ذلك • وذهب العلماء منالسلف والخلف وأئمة المسلمين الى انها مشتملة على

ما يحتمله رسمها من الأحرف السبعة فقط جامعة للعرضة الأخيرة التي عرضها النبي ﷺ على جبريل متضمنة لها لم تترك حرفاً منها . قال ابن الجزري وهذا هو الذي يظهر صوابه . ويجاب عن الأول بما ذكره ابن جرير أن القراءة على الأحرف السبعة لم تكن واجبة على الأمة وانما كان جائزاً لهم ومرخصاً لهم فيه، فلما رأى الصحابة أن الأمة تفترق وتختلف اذا لم يجمعوا على حرف واحد اجتمعوا على ذلك اجماعاً شائعاً وهم معصومون من الضلالة ولم يكن في ذلك ترك واجب ولا فعل حرام»(٢٣)

ان استخدام المنهج التاريخي العلمي لمدرسة أبي علي الفارسي اللغوية – لدى دراسة لغة القرآن الكريم التي دوّنها مصحف عثمان في صورة من الكتابة واحدة – **يؤكد أن جمع عثمان للقرآن الكريم لم يكن على حرف واحد** . ولما كانت الكتابة العربية في عهد عثمان لا تعرف الاعجام والشكل ، فقد استمر العرب والمسلمون في قراءة القرآن وفق ما تسمح به الاحتمالات الممكنة للنص القرآني المكتوب من الأحرف السبعة .

وقد أفرد أبو شامة المقدسي في « المرشد الوجيز » فصلا(٢٤) لمناقشة هذه المسألة . فذكر أن القاضي أبا بكر يميل الى أن المجموع في المصحف هو جميع الأحرف السبعة ، بينما يرى الطبري والأكثرون من بعده أنه حرف منها . ونقل قول أبي العباس احمد بن عمار المقرىء في « شرح الهداية » من أن (**هذه القراءات التي نقرؤها ، هي بعض الحروف السبعة التي نزل عليها القرآن ، استعملت لموافقتها المصحف** الذي اجتمعت عليه الأمة وترك ما سواها من الحروف السبعة لمخالفته لمرسوم خط المصحف) . وعقب أبو شامة على ذلك قائلا (**لأن خط المصحف نفى ما كان يقرأ به من ألفاظ الزيادة والنقصان والمرادفة والتقديم والتأخير**) .

ويعني ذلك أنه بعد جمع عثمان للقرآن بقيت القراءات مختلفة . **الا أن نطاق اختلافها تقلص الى حدود الاحتمالات الممكنة فقط لنص مصحف عثمان . ثم صنف العلماء المتأخرون في المئة الثالثة للهجرة سبع قراءات على انها مذاهب أئمة في القراءات** . وأضاف آخرون اليها ثلاث قراءات حتى بلغت عشر قراءات . **وانني أرى أن القراءات السبع (أو العشر) تعكس في الأصل أوجه التغاير بين اللهجات (اللغات) العربية نتيجة التفاوت في مراحل التطور التاريخي للسان العربي بلهجاته (لغاته) المختلفة** .

لقد بيّنا أن (القرآن عربي) لأنه أنزل (بلسان العرب) . واستندنا في ذلك أولا الى النص القرآني الصريح على أنه (قرآن عربي) وعلى أن (هذا كتاب مصدق لسانا عربياً) واستندنا ثانياً الى الحديث الشريف (أنزل القرآن على سبعة أحرف) . ونطرح الآن السؤال التالي : **ما هو سند أصحاب الراي السائد القائل بان (القرآن الكريم انزل بلغة قريش) ؟**

من المعلوم أن الخليفة عثمان رضي الله عنه كلف أربعة نفر ، ثلاثة من قريش (هم عبدالله بن الزبير وعبدالرحمن بن الحارث بن هشام وسعيد بن العاص) ورجلا من الأنصار (هو زيد بن ثابت) بنسخ القرآن . **وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة : اذا اختلفتم**

انتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش ،فانما نزل بلسانهم • وفي رواية أخرى أنه قال لهم : ما اختلفتم فيه أنتم وزيد بن ثابت فاكتبوه على ما تقولون انتم ، فان القرآن انزل على لسان قريش •

يرى أبو شامة المقدسي أن « معنى قول عثمان (إن القرآن أنزل بلسان قريش) أي معظمه بلسانهم ، فاذا وقع الاختلاف في كلمة فوضعها على موافقة لسان قريش أولى من لسان غيرهم • أو المراد : نزل في الابتداء بلسانهم ، ثم أبيح بعد ذلك أن يقرأ بسبعة أحرف »(٢٥) •

انني أرى ان قول الخليفة عثمان المشار اليه لا يعدو أن يكون توجيهات ادارية لاعضاء لجنة نسخ القرآن التي شكلها • ولايجب أن نحمله على محمل قول الصحابي الملزم في الأمور الفقهية ، لان قول الصحابي يكون ملزما فقط حين لا يتعارض مع صريح نص القرآن الكريم وصريح نص الحديث الشريف • وأستغرب كيف ترد على لسان الصحابي الجليل عثمان عبارة (لسان قريش) بدلا من (لغة قريش) ، لأنه يوجد لسان عربي واحد مشترك بين جميع العرب وتوجد الى جانبه لغات (أي لهجات) لمختلف القبائل • لذا ذكر محقق « المرشد الوجيز » أن المقصود من قول عثمان هو التالي : « اذا اختلفتم في رسم كتابته فاكتبوه بالرسم الذي يوافق لغة قريش ولهجتها من نحو همز وغيره ، فانه نزل بها »(٢٦) •

وهكذا يتبين أن القول إن (القرآن انزل بلغة قريش) لا يمكن قبوله ولا يستند الى اساس فقهي لمعارضته ما نص عليه القرآن والحديث • وما دام الأمر كذلك ، فما هو السبب في أن الراي بان (القرآن انزل بلغة قريش) هو السائد ؟

صحيح ان النبي الكريم من قريش ولغته قرشية ، لكن القرآن الكريم تنزيل من العلي الحكيم ، وهو عربي وبلسان عربي • وقد يظن بعضهم أن عبارة (بلسانك) في قوله تعالى « فانما يسّرناه بلسانك » تفيد (بلسان قريش) لأن لسان النبي قرشي • والجواب عليه أن لغة النبي الكريم (أي لهجته) قرشية ، ولكن لسانه هو اللسان العربي الواحد لجميع العرب • وعليه يكون معنى الآية (يسّرناه باللسان العربي) ولعل التاكيد ان لغة القرآن قرشية هو احد التاثيرات الاسرائيلية في التراث العربي الاسلامي ، ويهدف الى نزع صفة التنزيل عن القرآن الكريم والزعم بان القرآن هو كلام محمد ، لذا فالقرآن بالضرورة بلغة محمد القرشية •

وبما أن جميع العرب أقروا بأن لغة القرآن هي في أعلى درجة من البيان واعتبروها قمة في الفصاحة والبلاغة ، فان أصحاب الرأي القائل ان (القرآن أنزل بلغة قريش) نادوا بان لغة قريش هي العربية الفصحى ، وأنها لذلك سادت وابتلعت اللغات الأخرى • وبما أن لغة قريش من اللهجات الشمالية ، زعم بعض المستشرقين ان لهجات الشمال كانت في العصور القريبة من ظهور الاسلام ذات سلطان قوي ونفوذ واسع وابتلعت اللهجات الجنوبية واحدة تلو الأخرى • ولكن هؤلاء المستشرقين لم يشرحوا الأسباب اللغوية التي جعلت لهجات الشمال تبتلع لهجات الجنوب •

ان ذلك ينقلنا الى البحث في تحديد ماهي اللغة العربية الفصحى •

ثالثا ـ اللغة العربية الفصحى

اننا ننطلق في تحديد مفهوم الفصاحة والبلاغة من نظرية الامام عبدالقاهر الجرجاني التي اشتمل عليها كتابه « دلائل الاعجاز في علم المعاني » (٢٧) ٠

تتضمن نظرية الجرجاني اللغوية المبادىء التالية :

١ ـ الألفاظ أوعية للمعاني وخادمة لها ، وتكون الفصاحة في المعنى ٠

٢ ـ تحدث الفصاحة في الكلم بعد التأليف أي بعد ضم بعضها الى بعض في الجملة ٠

واللفظة قد تكون في غاية الفصاحة في موضع ، بينما لايكون فيها بمينها من الفصاحة قليل أو كثير في مواضع عديدة ٠

٣ ـ معنى الفصاحة في أصل اللغة هو الابانة عن المعنى ٠ وحين توصف الألفاظ المفردة بالفصاحة ، فالمقصود بذلك أنها في اللغة أثبت وفي استعمال الفصحاء أكثر ، أو أنها أجرى على مقاييس اللغة وقوانينها ٠

٤ ـ لا نظم ولا ترتيب للكلم حتى يتعلق بعضها ببعض ٠ ولا بد في النظم من أن تتلاقى معاني الكلمات على الوجه الذي يقتضيه العقل ٠

٥ ـ يجب أن يتم النظم وفق قوانين النحو ٠ ومعاني النحو هي المعاني ذات الدلالات العقلية ٠ والمهم معرفة مدلولات النحو وليس العبارات أنفسها ٠

واستنادا الى نظرية الجرجاني اللغوية ، يمكن تعريف اللغة الفصحى بانها اللغة التي تشتمل على نظام لربط الكلمات بعضها ببعض ، وفقا لمقتضيات دلالاتها العقلية التي تتضمنها قواعد النحو ، يمكنها بالشكل الأيسر والأفضل من التعبير عن المعاني .

وتشتمل نظرية الجرجاني اللغوية أيضاً على المبادىء التالية :

١ ـ الكلام خبر وأمر ونهي واستفهام وتعجب ٠

٢ ـ الخبر وجميع معاني الكلام توصف بأنها مقاصد وأغراض وأعظمها شأناً الخبر ٠

٣ ـ يتحدد معنى الخبر بتأثير عاملين :

آ ـ السياق الكلامي الفعلي الذي يدخل الخبر فيه ٠

ب ـ الموقف أو الحال الذي يقال الخبر فيه ٠

يظهر ارتباط الخبر بالسياق الكلامي الفعلي في مبدأين أساسيين حددتهما قواعد النحو التي تم وضعها نتيجة للدراسة الوصفية التحليلية الشاملة للمادة اللغوية للعربية ، وهما :

١ ـ حين يكون المخبر به اسما يجب أن يكون من حيث المبدأ منونا (زيد منطلق) ، لأنه لم يذكر في السياق الكلامي من قبل .

٢ ـ أما الاسم ـ المبتدأ المخبر عنه فيجب أن يكون من حيث المبدأ معرفا بال (المنطلق زيد) لأنه قد ذكر من قبل في السياق الكلامي .

ويعني ذلك أن الاسم الذي يشتمل على أداة التعريف هو (في الأصل) الاسم الذي ذكر سابقا في السياق الكلامي الفعلي . أما الاسم الذي يشتمل على التنوين . فهو (في الأصل) الاسم الذي لم يذكر سابقا في السياق الكلامي الفعلي .

ويتجلى ارتباط الخبر بالموقف اوالحال في المبادىء التالية التي حددتها الدراسة الوظيفية للغة :

١ ـ ان الاسم المخبر به يمكن ان يكون معرفا بال ، اذا ذكر من قبل في السياق الكلامي ، وذلك اذا كان السامع في الموقف الكلامي الراهن يحتاج الى اسناده الى مسند اليه معين معلوم بالنسبة له (زيد المنطلق) .

٢ ـ ان الاسم المخبر به يمكن ان يكون معرفا بال ، على الرغم من أنه لم يذكر في السياق الكلامي من قبل ، وذلك حين يفيد التعريف معنى الجنسية (زيد هو الشجاع) .

٣ ـ ان الاسم المبتدأ المخبر عنه باسم يمكن أن يكون معرفا بال ، على الرغم من أنه لم يذكر من قبل في السياق الكلامي ، وذلك حين يفيد التعريف معنى الجنسية (الشجاع موقى) .

٤ ـ ان الاسم المبتدأ المخبر عنه بفعل يمكن أن يكون منونا ، لأنه لم يذكر من قبل في السياق الكلامي ، وذلك حين يفيد التنوين معنى الجنسية (رجل جاءني) .

ويعني ذلك أن اللغة الفصحى يجب أن تتمتع بخواص بنيوية في مجال (التعريف والتنكير) تمكنها بالشكل الأيسر والأفضل من أن تعكس ارتباط الأسماء بالسياق الكلامي الفعلي من ناحية ، وبالموقف أو الحال من ناحية اخرى ، أي من اداء وظيفة الاتصال .

ترى اللسانيات الحديثة أن بنية اللغة تتالف من مستويات متدرجة هي : مستوى البنية الصوتية ومستوى البنية الصرفية ومستوى البنية النحوية ومستوى معجم مفردات اللغة . وتشكل هذه البنى مجتمعة كلاواحداً هو عبارة عن نظام كامل للأصوات والدلالات . وتحتل البنية القواعدية (الصرفية والنحوية) المكانة المركزية في البنية اللغوية ، لذا فان القواعد تحدد نمط بنية اللغة .

ولا بد من التاكيد هنا أن كل لغة ـ بغض النظر عن نمط بنيتها ـ تعتبر وسيلة مكتملة لنقل الأفكار وأداء وظيفة الاتصال . ويعني ذلك أن جميع أنماط اللغات هي أنظمة لغوية مكتملة وقادرة على أن تكون وسيلة للاتصال والتعبير عن الأفكار . لذا فاننا نرفض بشكل جازم تصنيف بعض اللغات على أنها راقية وأخرى على أنها منحطة .

وكنا قد حددنا ، بالاستناد الى نظرية الامام الجرجاني اللغوية ، أن اللغة (اللهجة) الفصحى يجب أن تشتمل على :

١ - نظام لربط الكلمات بعضها ببعض ، وفقا لمقتضيات دلالاتها العقلية التي تتضمنها قواعد النحو ، يمكنها بالشكل الأيسر والأفضل من التعبير عن المعاني (أي الأفكار) .

٢ - خواص بنيوية في مجال التعريف والتنكير تمكنها بالشكل الأيسر والأفضل من أداء وظيفة الاتصال .

ونضيف الآن أن علم اللهجات العام في اللسانيات الحديثة يرى أن الاختلافات بين لهجات (لغات) اللسان الواحد في طور واحد من مراحل تطوره التاريخي لا تكون الا في اطار نمط واحد من البنية القواعدية (الصرفية والنحوية) . ويعني ذلك أنه اذا كانت لهجة (لغة) من لسان ما تشتمل على نمط معين من البنية القواعدية (الصرفية والنحوية) يقوم مثلا على التعبير صرفياً بالأداة عن التعريف والتنكير وعلى وجود ظاهرة الاعراب ، وكانت لهجة أو لهجات أخرى من اللسان نفسه تشتمل على نمط آخر من البنية القواعدية يتم فيه مثلا التعبير عن التعريف والتنكير صرفياً بالأداة ولكن بطريقة مغايرة ولا يعرف ظاهرة الاعراب ، فان هذا الاختلاف يعكس بالضرورة اختلافاً في مراحل تطور ذلك اللسان .

ونستنتج من ذلك أنه لا يمكن الحديث عن لغة (لهجة) فصيحة وأخرى أقل فصاحة في طور واحد من أطوار لسان ما . ويمكن الحديث فقط عن لسان فصيح أو مبين يشتمل على مجموعة من اللغات (اللهجات) في طور ما بالمقارنة مع لسان أقل فصاحة أو ابانة منه يشتمل على مجموعة من اللغات (اللهجات) في طور آخر من مراحل تطور اللسان نفسه .

وعليه فانه لا يمكن القول انه كانت توجد لغة (لهجة) واحدة عربية فصيحة بالمقارنة مع بقية اللغات (اللهجات) العربية ، بل كانت هناك بالضرورة مجموعة من اللغات (اللهجات) العربية الفصيحة ، بالمقارنة مع مجموعة أو مجموعات أخرى من اللغات (اللهجات) العربية . ونستطيع في ضوء ذلك أن نفهم السبب في اعتراف العرب بوجود اكثر من لغة فصيحة ، أي بوجود عدة لغات فصيحة . وقد نقل عن أبي عمرو بن العلاء قوله : أفصح العرب عليا هوازن وسفلى تميم(٢٨) . ولهذا السبب اضطر الأستاذ محمد الأنطاكي أن يكتب عن العربية الفصحى ما يلي : « هذه الفصحى ليست لهجة قبيلة عربية معينة وان سميت في بعض الأحيان بالقرشية ، بل هي مزيج لطيف من اختيار أنيق لخصائص لهجات عربية كثيرة أهمها القرشية والتميمية »(٢٩) .

أوردنا أعلاه قول الدكتور جواد علي بان (كل لغات العرب هي لغات عربية وان اختلفت وتباينت) . وفي ضوء النتائج التي توصلنا اليها نعلن تاييدنا الشديد لهذا القول . وكنا قد عرضنا كذلك رأيه بأن (اللغة التي نزل بها القرآن الكريم ليست سوى واحدة من اللغات العربية ميزت من غيرها واكتسبت شرف التقدم والتصدر بفضل ذلك فصارت اللغة العربية الفصحى ولغة العرب أجمعين) ، وعقبنا عليه بأن (وصف القرآن في التنزيل بأنه عربي يعني أنه أنزل بلسان جميع العرب، لا بواحدة من اللغات العربية) . وبعد أن ظهر

لنا أنه لم يكن يوجد في اللسان العربي لغة (لهجة) واحدة فصيحة ، بل كانت توجد فيه في أحد أطواره التاريخية مجموعة من اللغات (اللهجات) الفصيحة يمكن أن يطلق عليها تسمية اللسان العربي الفصيح أو المبين ، نرى أنه صار بامكاننا الانتقال الى تحديد مزايا اللسان الذي أنزل القرآن الكريم به ٠

ان معرفة مزايا اللسان العربي المبين الذي انزل القرآن به ، ستحل ـ برأينا ـ اللغز وتكشف الأسباب التي جعلت جميع العرب يقرون بأن القرآن في أعلى درجة من البيان وبأن لسانه العربي المبين قمة في الفصاحة والبلاغة ٠

رابعا ـ اللسان العربي المبين ٠

كتب الأستاذ محمد الأنطاكي ما يلي : « حين يتحدث المستشرقون عن اللهجات الجنوبية (المعينية والسبئية وغيرهما) ، وعن بعض اللهجات الشمالية (الثمودية واللحيانية والصفوية) يوهمون القارىء ـ عن قصد أو عن غير قصد ـ أن هذه اللهجات ليست من اللسان العربي في شيء ، وانها السن سامية مستقلة ليس بينها وبين اللسان العربي المعروف من وجوه الشبه أكثر مما يوجد بين الألسن السامية كلها ٠٠٠ ويقيم هؤلاء المستشرقون دعواهم على أسس : منها ان لغة النقوش الثمودية واللحيانية والصفوية فيها تأثيرات آرامية كثيرة فهي الى الآرامية اقرب منها الى العربية ٠ ومنها أن لغة النقوش المعينية والسبئية تختلف عن اللسان العربي في أمور كثيرة تتعلق بالألفاظ والتراكيب وقواعد التصريف »(٣٠) ٠

وكنا قد عللنا أعلاه سبب رفضنا فرض وجود لغة سامية ـ أم ، وسبب رفضنا القول بوجود الشعب السامي انطلاقا من ذلك الفرض فقط من دون الاستناد الى شواهد تاريخية علمية تؤيده ٠ ودعونا الى دراسة لغة القرآن الكريم باستخدام المنهج التاريخي العلمي لمدرسة أبي علي الفارسي اللغوية ، لأن المادة اللغوية للعربية نفسها تعتبر ـ برأينا ـ افضل الشواهد التاريخية ودليلا علميا هاما ٠ هذا وان التمسك بالمنهج التاريخي العلمي لمدرسة ابي علي الفارسي اللغوية ، لدى دراسة المادة اللغوية العربية ، يدعونا الى تركيز الاهتمام على الخصائص البنيوية المميزة للنظام اللغوي للعربية ، لأنها تشكل نقاط علام يمكن ان ترشدنا الى التاريخ الحقيقي للسان العربي ٠ لذا فاننا نؤكد الأهمية العلمية الكبيرة لاقتراح الدكتور جواد علي بتقسيم العربيات الى ثلاث مجموعات حسب اداة التعريف(٣١) المستخدمة فيها :

١ ـ مجموعة (ال) وتشمل ما اصطلح على تسمية العربية الشمالية (أداة التعريف في أول الاسم) ٠

٢ ـ مجموعة (ن) أو (ان) وتشمل ما اصطلح على تسميته العربية الجنوبية (أداة التعريف في آخر الاسم) ٠

٣ ـ مجموعة (هـ) أو (ها) وتشمل ما اصطلح على تسميته اللحيانية والثمودية والصفوية (أداة التعريف في أول الاسم) ٠

اننا نرى أن الدكتورجوادعلي قد أحسن صنعا حين ميّز العربيات حسب أداة التعريف المستخدمة فيها ، لأن النظريات اللسانية الحديثة في دراسة (الساميات) متفقة جميعهــا على وجود أداة للتعريف ، لكنها مختلفــة حول وجود أداة للتنكير • وقد عرض المستشرق السوفيتي الأستاذ غراتشيا غابوتشان تلـك النظريات المختلفة في كتابه « نظريــة أدوات التعريف والتنكير وقضايا النحو العربي »(٣٢) وذكر فيه أن نظام الأداة حسب نظرية ي • كوريلوفيتش يفترض وجود معارضة أساسية يتم التعبير عنهــا بصيغتين : اســم مــع أداة التعريف ، واسم من دون أداة التعريف •

يدخل اللسان العربي المبين الذي أنزل القرآن الكريم به في مجموعة اللغات (اللهجات) العربية التي تستخدم أداة التعريف (ال) في أول الاسم ـ مجموعة (ال) • وسنعمد أدناه الى الموازنة بين مجموعة (ال) وبين مجموعتي (ن) و (هـ) ، مستندين الى نظرية الامام الجرجاني اللغوية في تحديد اللغات (اللهجات) الفصيحة .

أولا ـ مجموعة اللغات (اللهجات) العربية التي تستخدم أداة التعريف (ن) في آخر الاسم ـ مجموعة (ن) •

١ ـ تتميز بوجود أداة التعريف (ن) التي تثبت كتابياً في آخر الاسم ، وبوجود أداة التنكير (م) التي تثبت كتابياً في آخر الاسم •

٢ ـ تتألف أبجدية المسند الذي تكتب به من حروف تشير الى الأصوات الصامتة وليس فيها رموز تشير الى الحركات أو ضبط أواخر الكلمات ، ولا علامة للسكون أو التشديد فيها • لذا لا ندري كيف كانوا يحركون أواخر الكلم • ويتوقف على معرفة هذه الحركات التأكد من وجود الاعراب أو عدمه في لغات (لهجــات) هذه المجموعة •

ثانيا ـ مجموعة اللغات (اللهجات) العربية التي تستخدم أداة التعريــف (هـ) في أول الاسم ـ مجموعة (هـ) •

١ ـ تتميز بوجود أداة التعريف (هـ) في أول الاسم • ولا تثبت فيهــا كتابياً أداة خاصة للتنكير •

٢ ـ لا نستطيع أن نجزم بوجود الاعراب في لغات (لهجات) هذه المجموعــة ، لأن الأقلام الصفوية والثمودية واللحيانية خالية ـ مثل القلم المسند ـ مــن الشكل ومن الرموز أو الحروف التي تشير الى المد أو التشديد أو الاشباع أو الامالة •

ثالثا ـ مجموعة اللغات (اللهجات) العربية التي تستخدم أداة التعريــف (ال) في أول الاسم ـ مجموعة (ال) •

١ ـ تتميز بوجود أداة التعريف (ال) التي تثبت كتابياً في أول الاسم ، وبوجود أداة التنكير (ن) في آخر الاسم ولكنها في الأصل لا تثبت كتابياً •

٢ ـ تتألف أبجديتها من حروف تشير الى الأصوات الصامتــة • وبعــد أن تطورت أصبحت تشتمل على رموز تشــير الى الحركات والسكون والتشديد والتنوين •

ويلاحظ ان هذه المجموعة معربة وتشتمل على حركات الاعراب • كما يلاحظ أنها تعمد الى نطق أداة التعريف في بداية الاسم لتشير بذلك الى أن الاسم الذي يليها قد ذكر في السياق الكلامي السابق ، وتعمد الى نطق أداة التنكير في آخر الاسم لتشير بذلك الى أن هذا الاسم الذي سبقها في النطق لم يذكر في السياق الكلامي من قبل •

وبعد الموازنة بين المجموعات الثلاث نرى أن مجموعة (ال) تتفوق على مجموعتي (ن) و (هـ) من حيث الفصاحة والابانة عن الافكار واداء وظيفة الاتصال بالشكل الأيسر والأفضل ، وذلك بما يلي :

١ ـ مجموعة (ال) معربة وتشتمل على حركات الاعراب ، بينما لا نستطيع بمعلوماتنا الراهنة أن نجزم بوجود الاعراب في مجموعتي (ن) و (هـ) ، لأننا لا نعرف كيف تلفظ الكلمات المنقوشة بأحرف تمثل الصوامت فقط • ولكن الموقف سيتغير بالتأكيد حين نعيد دراسة مجموعتي (ن) و (هـ) على اعتبار أنهما تمثلان لغات (لهجات) من اللسان العربي الواحد، وانطلاقاً من الخصائص المميزة للنظام الصوتي لهذا اللسان العربي الواحد • وبعد أن نتأكد في ضوء ذلك من أن اللغات (اللهجات) التي تدخل في مجموعتي (ن) و (هـ) غير معربة ، سنتمكن من اكتشاف نظامها الذي يتم بواسطته التعبير عن ربط الكلمات في الجملة •

٢ ـ مجموعة (ال) تشتمل على أداة التعريف (ال) في أول الاسم وتثبتها في الكتابة كما تشتمل على التنوين في آخر الاسم ولا تثبته في الكتابة ، ويفيد التنوين التنكير بالنسبة لغير أسماء العلم • أما مجموعة (ن) فتشتمل على أداة التعريف (ن) في آخر الاسم وتثبتها كتابياً ، وعلى أداة التنكير (م) في آخر الاسم وتثبتها كتابياً •

وكنا قد بيّنا أعلاه أن الاسم الذي يشتمل على أداة التعريف هو ـ في الأصل ـ الاسم الذي ذكر سابقاً في السياق الكلامي الفعلي ، وأن الاسم الذي يشتمل على أداة التنكير هو ـ في الأصل ـ الاسم الذي لم يذكر سابقاً في السياق الكلامي الفعلي • وعليه فان وجود أداة التعريف في الموضع السابق للاسم ينبه أنه قد ذكر سابقاً فهو بالتالي معلوم بالنسبة الى السامع ، وهذا ما أخذت به مجموعة (ال) • في حين أن عدم وجود أداة للتعريف في الموضع السابق للاسم يشير الى أنه لم يذكر سابقاً ، فتاتي أداة التنكير في الموضع اللاحق للاسم لتؤكد انه لم يذكر سابقاً فهو بالتالي غير معلوم بالنسبة الى السامع اذا لم يكن اسم علم، وهذا ما أخذت به مجموعة (ال) •

أما مجموعة (ن) فتركت الموضع السابق للاسم خاليا ووضعت أداة التعريف (ن) وأداة التنكير (م) في الموضع اللاحق للاسم ، فكانت بذلك أقل افصاحاً من مجموعة (ال) في التعبير عن ارتباط الاسم بالسياق الكلامي • وقد خصصت مجموعة (هـ) الموضع السابق للاسم لأداة التعريف (هـ) ، ولكننا لا نعرف هل يشتمل الموضع اللاحق للاسم على أداة تنكير أم لا ، وما هي تلك الأداة • لذا تعتبر مجموعة (هـ) أقل افصاحاً من مجموعة (ال) في التعبير عن ارتباط الاسم بالسياق الكلامي من ناحية ، وأكثر افصاحاً من مجموعة (ن)

في ذلك من ناحية أخرى • ويعني ذلك أن مجموعة (هـ) تمثل في مسار التطور التاريخي للسان العربي مرحلة انتقال من نمط للبنية القواعدية (الصرفية والنحوية) أقل افصاحاً وابانة عن ارتباط الاسم بالسياق الكلامي الى نمط آخر كثر افصاحاً وابانة عنه •

ونخلص من الموازنة بين مجموعات (ن) و (هـ) و (ال) الى النتائج التالية :

١ ـ توجد اختلافات في نمط البنية القواعدية (الصرفية والنحوية) لهذه المجموعات اللغوية الثلاث من اللسان العربي •

٢ ـ تعكس هذه الاختلافات بالضرورة أطواراً مختلفة في مسار تطور اللسان العربي • ويعني ذلك أن مجموعة اللغات (اللهجات) العربية التي تستخدم أداة التعريف (ن) في آخر الاسم والتي اصطلح على تسميتها (العربية الجنوبية) ، ومجموعة اللغات (اللهجات) العربية التي تستخدم أداة التعريف (هـ) في أول الاسم والتي اصطلح على تسميتها (اللحيانية والثمودية والصفوية) ، ومجموعة اللغات (اللهجات) العربية التي تستخدم أداة التعريف (ال) في أول الاسم التي اصطلح على تسميتها (العربية الشمالية) تمثل أطواراً مختلفة في مسار التطور التاريخي للسان العربي الواحد تمكس حالاته في أحقاب زمنية متباعدة •

٣ ـ ان مجموعة اللغات (اللهجات) العربية التي تستخدم اداة التعريف (ن) في آخر الاسم تمثل الطور القديم الاول من اطوار اللسان العربي • في حين أن مجموعة اللغات (اللهجات) العربية التي تستخدم اداة التعريف (هـ) في اول الاسم تمثل الطور الثاني من اطوار اللسان العربي الذي يعتبر من حيث الفصاحة والابانة أعلى من الطور الأول للسان العربي • اما مجموعة اللغات (اللهجات) العربية التي تستخدم اداة التعريف (ال) في اول الاسم فتمثل الطور الثالث الحديث من أطوار اللسان العربي الذي يعتبر من حيث الفصاحة والابانة أعلى من الطورين الاوسط (الثاني) والقديم (الأول) للسان العربي •

وهكذا يظهر أن سبب تسمية القرآن الكريم (اللسان العربي المبين) يرجع الى أن لغة القرآن ليست في الواقع لغة (لهجة) عربية واحدة ، بل هي عبارة عن مجموعة اللغات (اللهجات) العربية التي تستخدم أداة التعريف (ال) في بداية الاسم • **وبما ان مجموعة اللغات العربية (ال) تمثل طوراً حديثاً من اللسان العربي أعلى من الطورين السابقين (الاوسط والقديم) من حيث الفصاحة والابانة ، فقد سميت أحرف القرآن السبعة (اللسان العربي المبين) •**

لقد كان اللسان العربي المبين (الذي انزل القرآن به) عاملا في التوحيد اللغوي لجميع العرب ، لان القانون اللساني العام يقضي بحتمية انتصار خصائص الطور الحديث للسان على خصائص الطورين الأوسط والقديم ، لأن خصائص الطور الحديث تمتاز بأنها من حيث الفصاحة والابانة أيسر وأفضل في التعبير عن الأفكار وأداء وظيفة الاتصال • ويعني ذلك أن **انتصار مزايا اللسان العربي المبين قد ادى الى انحسار خصائص الطورين**

القديم والأوسط للسان العربي ، وأصبح العرب على اختلاف مناطقهم وقبائلهم يتكلمون بلسان القرآن الكريم • وبعبارة أخرى صار اللسان العربي المبين لسان العرب أجمعين ، دون أن تبتلع لغة (لهجة) عربية لغة (لهجة) عربية أخرى كما يدعي نفر من المستشرقين ومن يتابعهم من الباحثين العرب . ويصح بهذا المعنى وصف القرآن بأنه (عربي) ، لانه أنزل باللسان العربي المبين الذي صار اللسان العربي الواحد المشترك بين جميع العرب ، وصار يطلق عليه فيما بعد تسمية (اللغة العربية الفصحى) •

ولعل من المناسب أن نتوقف الآن عند قول عمرو بن العلاء (ما لسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا)(٣٣) . اننا نرى ، في ضوء ما عرضناه أعلاه ، أن المقصود بعبارة (مالسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا) أن (لسانهم اقل افصاحا وابانة) ، لأنه يعكس ـ كما رأينا ـ طوراً قديماً من أطوار اللسان العربي، بينما (لساننا هو اللسان المبين)، لأنه يعكس طوراً حديثاً من أطوار اللسان العربي • ونلاحظ أن ابن العلاء استخدم تعبير (لسان) مضافاً الى (حمير وأقاصي اليمن) للاشارة الى مجموعة من اللغات (اللهجات) العربية • ونرى أن المقصود بعبارة (ولا عربيتهم بعربيتنا) ان (ذلك اللسان العربي يبدو مغايرا لعربيتنا المبينة) •

ثم ننتقل الى ما ذكره ابن جني في الخصائص : « وبعد فلسنا نشك في بعد لغة حمير ونحوها عن لغة ابني نزار »(٣٤) • ونعقب عليه بأن ابن جني حين تحدث عن بعد لغة حمير عن لغة ابني نزار ، أكد بعد نحوها أيضا • ونرى أن السبب في ذلك يرجع الى أن لغة (لهجة) حمير تدخل في طور قديم للسان العربي يختلف نمط البنية القواعدية (الصرفية والنحوية) فيه عن نمط البنية القواعدية في طور اللسان العربي الحديث (المبين) الذي تدخل فيه لغة ابني نزار • ويعني ذلك أن (لغة حمير تختلف عن لغة ابني نزار ، لأن الأولى تدخل في طور قديم من أطوار اللسان العربي ، بينما تدخل الثانية في طور حديث من أطوار اللسان العربي) •

بقي علينا أن نجيب عن السؤال الذي كنا طرحناه في بداية المقالة وهو : هل تكفي معرفة الخصائص البنيوية للتراكيب في العربية لفهم معاني القرآن الكريم ؟

أشرنا في المقالة الثانية من هذه السلسلة الى تميز مفهوم (الكلمة) في علم اللغة العربية نتيجة لاشتمال النظام اللغوي للعربية على طريقة اندماج الكلمات • وبيّنا فيها خصائص بنية الفعل والاسم في العربية ، وحددنا أنماط التراكيب • ونضيف هنا أن نظرتنا الجديدة الى اللسان العربي (التي اعتمدت المنهج التاريخي العلمي لمدرسة أبي علي الفارسي اللغوية) قد كشفت عن ثلاثة اطوار مر بها اللسان العربي في مسار تطوره التاريخي (تتميز بوجود اختلافات في نمط البنية الصرفية والنحوية) • ويعني ذلك أن الخصائص البنيوية لأنماط التراكيب في العربية ـ التي حددناها في المقالة الثانية ـ تعكس بنية اللسان العربي المبين، أي بنية الطور الحديث من أطوار اللسان العربي • ونخلص من ذلك الى التاكيد أن الفهم الأمثل لمعاني القرآن الكريم واعجازه يقتضي معرفة الخصائص البنيوية للتراكيب في العربية في ضوء المنهج التاريخي العلمي لمدرسة ابي علي الفارسي اللغوية(٣٥)

الهوامش :

١ - لخصت نظرية الجرجاني اللغوية في كتابي « الموجز في شرح دلائل الاعجاز في علم المعاني » - مطبعة الجليل - دمشق ١٩٨٠ .

٢ - عرضت الملامح العامة لاتجاه مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية في محاضرتي « الدور الايجابي للمتكلمين والمعتزلة في علم اللغة العربية » في المؤتمر العالمي لتاريخ الحضارة العربية الاسلامية بدمشق (نيسان ١٩٨١) .

٣ - نشرت في « التراث العربي » - العدد ٧ - نيسان ١٩٨٢ .

٤ - نشرت في « التراث العربي » / العدد ٨ - تموز ١٩٨٢ .

٥ - للتوسع في الموضوع ارجع الى مقالتنا « السامية والساميون - العرب والعربية » المنشورة في مجلة (الموقف الادبي) بدمشق ، العدد ١١٧ - كانون الثاني ١٩٨١ .

٦ - « تاريخ العرب (مطول) » ، دار الكشاف ، الطبعة الرابعة ، ج ١ / ص ١٤ .

٧ - « المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام » دار العلم للملايين - بيروت ، ج ١ / ص ٢٢٥ .

٨ - « المفصل » ، ج ١ / ص ١٤ .

٩ - « المفصل » ، ج ١ / ص ٢٩٤ .

١٠ - « المفصل » ، ج ٨ / ص ٦٧٣ .

١١ - « تاريخ العرب (مطول) » ، ج ١ / ص ٣٨ .

١٢ - د. علي عبدالواحد وافي « فقه اللغة » ، دار نهضةمصر .

١٣ - محمد الأنطاكي « الوجيز في فقه اللغة » ، مكتبة دار الشرق - بيروت .

١٤ - انظر مثلا مقالة د. أحمد هبو « مكانة اللغة العربية بين اللغات السامية » المنشورة في مجلة (المعرفة) بدمشق ، العدد ١٧٨ - كانون الأول ١٩٧٦ .

١٥ - انظر مثلا مقالة د. احسان جعفر « العربية اقدم اللغات السامية » المنشورة في مجلة (المعرفة) بدمشق ، العدد المزدوج ٢٢٢ - ٢٢٣ / آب - ايلول ١٩٨٠

١٦ - « المفصل » ج ١ / ص ٣٣ - ٣٤ .

١٧ - حققه طيار آلتي قولاج - دار صادر - بيروت ١٩٧٥ .

١٨ - « المرشد الوجيز » ص ٩٧ .

١٩ - المكتبة الثقافية - بيروت ١٩٧٣ - (المسالة الثالثة) ص ٤٥ - ٥٠ .

٢٠ - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الثامنة ١٩٨١ / ص ١٥٦ - ١٦٩ .

٢١ - « الاتقان » ج ١ / ص ٤٦ .

٢٢ - « مفتاح العلوم » - مطبعة البابي الحلبي بمصر - الطبعة الأولى ١٩٣٧ ، ص ٢٨١ - ٢٨٢ .

٢٣ - « الاتقان » ج ١ / ص ٤٩ - ٥٠

٢٤ - ص ١٣٨ - ١٤٥ .

٢٥ - « المرشد الوجيز » / ص ٦٩ .

٢٦ - ص ٥٠ / الحاشية رقم ٥ .

٢٧ - ارجع الى « الموجز في شرح دلائل الاعجاز في علم المعاني» .

٢٨ - « المرشد الوجيز » ص ٩٣ .

٢٩ - « الوجيز في فقه اللغة » ص ١٠٩ .

٣٠ - « الوجيز في فقه اللغة » / ص ١١٣ - ١١٤ .

٣١ - « المفصل » ج ٨ / ص ٦٧٣ .

٣٢ - ترجمة د. جعفر دك الباب ، منشورات وزارة التعليم العالي ، مطابع مؤسسة الوحدة ، دمشق ١٩٨٠ . (فصل - دراسة الأداة في علم الاستعراب الأوربي) .

٣٣ - ذكره د. وافي في « فقه اللغة » / ص ٨٦ ، نقلا عن (طبقات الشعراء) لابن سلام .

٣٤ - حققه محمد علي النجار ، دار الهدى - بيروت ، ج ١ / ص ٣٨٦ .

٣٥ - عرضت المبادىء العامة للمنهج التاريخي العلمي لمدرسة ابي علي الفارسي اللغوية في مقالتي « مدخل الى اللسانيات العامة والعربية » المنشورة في مجلة (الموقف الادبي) بدمشق ، العدد المزدوج الخاص باللسانيات ١٣٥ - ١٣٦ / تموز - آب ١٩٨٢ .

أبو الفتح علي بن محمد البستي

أوحد عصره في الفضل والعلم والشعر والكتابة

« صاحب الطريقة الأنيقة في التجنيس الأنيس البديع التأسيس »

يتيمة الدهر

درية الخطيب ولطيفي الصقال

اسم الشاعر وبلده :

« علي بن محمد(١) بن الحسين(٢) بن يوسف بن محمد بن عبد العزيز البستي ، أبو الفتح(٣) » . ولد في مدينة « بست » واليهانسب . وهي مدينة تقع الآن في أفغانستان « حسنة كثيرة الخضر والأنهار والبساتين ... سئل بعض الفضلاء عن بست ووصفها ، فقال ، هي كتثنيتها ، يعني : بستان » .

« خرج منها جماعة من الأئمة والعلماء منهم : أبو حاتم بن حيان التميمي البستي ، امام عصره ، وأبو سليمان أحمد بن محمد الخطابي البستي ، صاحب معالم السنن وغريب الحديث وغيرهما ، والعميد أبو الفتح علي بن محمد البستي ، الكاتب النحرير ... أوحد عصره في الفضل والعلم والشعر والكتابة ... »(٤) .

ومن الشعراء من مدح بست ، وأعلى شانها . هذا « عمران بن موسى الطولقي » يمدح المدينة ، وعميدها الشاعر البستي بقوله :

اذا قيل : أي الارض في الناس زينة أجبنا وقلنا : أبهج الأرض بستها

فلو انني ادركت يوما عميدها لزمت يد البستي دهرا ، وبستها(٥)

على حين يهجوها كافور بن عبدالله الاخشيدي الخصي الليثي الصوري ، ويأسف على تضييع أيامه فيها :

ضيعت أيامي ببست وهمتي تابى المقام بها على الخسران

واذا الفتى ، في البؤس ، انفق عمره فمن الكفيل له بعمر ثان ؟

أما سنة ولادته فيقول القاموس الاسلامي انها سنة ٣٦٠ هـ(٦) وكذلك دائرة المعارف الاسلامية(٧) ٠ الا أن هذا يتناقض وحوادث حياته ، فالبستي خدم سبكتكين ، وخدم قبله الباي توز ، وهو في عنفوان شبابه، وسبكتكين تولى الحكم سنة ٣٦٧ هـ، فهل يعقل أن يخدم الباي توز ، وهو ابن سنوات ؟! ٠

وهكذا تظل سنة ولادة الشاعر مجهولة على حين اتفقت كتب التراجم على سنة الوفاة وهي ٤٠٠ أو ٤٠١ هـ ٠

□ عصر الشاعر :

نشأ البستي في النصف الأخير من القرن الرابع الهجري ، وهو الزمن الذي مات فيه المتنبي، وعاش المعري انه أيضاً عصر ابن سينا والبيروني ، عصر النوابغ في كل علم وفن وربما كان أزهى عصور الحضارة العربية الاسلامية حين كانت كل عبقرية تذوي لاتعود، ولكن الظروف السياسية شرعت تعصف بالأقطار العربية ، فتمتد أكف الطامعين من الولاة العرب والأعاجم الى بنيان الدولة الشامخة ٠

ولعل أظهر هذه التحولات كانت في الأطراف ، حيث راحت الثورات تنهش أطراف المملكة ، ولكن تلك الثورات مع أنها كانت تمزق تلك الدولة الواسعة أبقت في مختلف المناطق على تيارات المعرفة والآداب والفنون والعلوم فجعلت هذه تتقدم وتزخر وتتسع اتساعاً فريداً في تاريخ الانسانية ٠

لقد ألفى البستي في عهده الدولة الغزنوية التي نشأت في بلاد الأفغان والبنجاب تقوم قائمتها ، وتدور دورتها ، وكان « البتكين » وهو من الموالي الأتراك مؤسس هذه الدولة ٠ ولكن المؤسس الحقيقي لها ، وضارب أطنابها ، هو « سبكتكين » أحد موالي ألبتكين ، وزوج ابنته ، وكان معروفاً بعقله ودينه ومروءته ، وكمال خلال الخير فيه ٠

وذكر ابن الأثير في حوادث سنتي ٢٦٦ ، ٣٦٩ هـ : أن سبكتكين استولى على ناحية « قصدار » القريبة من غزنة وبست ، وان صاحب بست كان استعان به على الثوار الذين استولوا على بلاده ، ولكنه لم يف بتعهداته له ، وماطله ، فأحل به سبكتكين الهزيمة ، واستولى على بست، وما زال ينتقل من نصر الى نصر حتى مات سنة ٣٨٧ هـ وبعد أن حكم عشرين سنة ، وضع فيها أساس امبراطورية الغزنويين ، بفضل ما أحرزه من نصر مؤزر في في فتوحه في الشرق والغرب ٠ وقد رثاه أبو الفتح البستي الذي كان كاتباً له بقوله :

قلت اذ مات ناصر الدين(٨) والدنيا — وحياه ربه بالكرامه !
وتداعت جموعه بافتراق — هكذا هكذا تقوم القيامة(٩)

□ حياته :

لسنا ندري شيئاً عن نشأة البستي الأولى، أو صدر شبابه الا ما ذكره الثعالبي عرضاً في كتابه « تتمة اليتيمة » من أنه بدأ حياته معلماً للصبية في بست ٠ ثم لا نلبث أن نراه

كاتباً في ديوان الأمير « باي توز »(١٠) حتى ترشح أخيراً للوزارة · واستمر في الوزارة حتى أدى تطور الأحداث فيها الى استيلاء الأمير سبكتكين على بست ، فخرج مع أميرها الهارب باي توز ، وما زال يرافقه حتى أعيته صحبته وغربته ، فاستأذنه بالعودة الى بست فأذن له ، فعاد أبو الفتح الى بست ، وعاش متوارياً ،ولكن « دل الأمير عليه ، فاستحضره ومناه ، واعتمده ، اذ كان محتاجاً الى مثله في آلته وكفايته ، ومعرفته وهدايته ، وحنكته ودرايته(١١) » فكان له جهود محمودة في خدمة الدولة ، وهي جهود أسهمت في تأسيس الدولة الغزنوية التي صارت امبراطورية عظيمة فيما بعد ·

ولندع أبا الفتح نفسه يتحدث عن لقائه بالأمير :

« لما استخدمني الأمير سبكتكين ، وأحلني محل الثقة الأمين عنده ـ في مهمات شأنه ، وأسرار ديوانه · وكان باي توز بعد حياً ،وحسادي يلوون ألسنتهم بالقدح فيَّ ـ أشفقت لقرب العهد بالاختيار ، من أن يعلق بقلبه شيء من تلك الأقوال ··· فحضرته ذات يوم ، وقلت : ان همة مثلي من أرباب هذه الصناعة لا ترتقي الى أكثر مما رآني الأمير أهلا له من اختصاصه واستخلاصه ··· غير أن حداثة عهدي بخدمة من كنت به موسوماً ، واهتمام الأمير بنقض ما بقي من شغله يقتضيانني أن أستأذنه في الاعتزال الى بعض أطراف مملكته ريثما يستقر له هذا الأمر في نصابه ، فيكون ما آتيه من هذه الخدمة ، أسلم من التهمة » ·

« فارتاح لما سمعه ··· وأشار علي بناحية « الرخج » وحكمني في أرضها ، الى أن يأتيني الاستدعاء ، فتوجهت نحوها ، فارغ البال ، سليم اللسان والقلم · وكنت أدلجت ذات ليلة ، وذلك في فصل الربيع ، أؤم منزلاً أمامي ، فلما أصبحت نزلت ، فصليت وسبحت ودعوت ··· وقمت للركوب ، ففتح ضياء الشروق طرفي على قرية ذات يمنة محفوفة بالخضر ، مغمومة(١٢) بالنور والزهر ، وأمامها أرض كأنها قد فرشت ببساط من الزبرجد ، فنضد بالدر والمرجان ، ورصع بالعقيق والعقيان ، ينساب بينها أنهار كبطون الحيات ، في صفاء ماء الحياة ، وقد فغمني(١٣) من نسيم هوائها عرف المسك السحيق ، والعنبر الفتيق ، فاستطبت المكان وتصورت منه الجنان ، وفزعت الى كتاب أدب كنت استصحبه لأخذ الفأل على المقال والارتحال ،ففتحت أول سطر من الصفحة عن بيت شعر وهو :

واذا انتهيت الى السلا ... مة في مداك ، فلا تجاوز !

فقلت : هذا ، والله ، الوحي الناطق ،والفال الصادق، وقد تقدمت بعطف ضبني(١٤) اليها ، وعشت ستة أشهر بها في أنعم عيش وأرخاه ، وأهنا شرب وأمراه ··· الى أن أتاني كتاب الأمير في استدعائي الى حضرته ،بتبجيل وتأميل ، وترتيب وترحيل ، فنهضت، وحظيت بما حظيت منها الى يومي هذا ···(١٥) » ·

وظاهر هذا الحديث يدل على أن البستي خلص من محنة استبدال الرجال في مثل تلك الأحوال « وصار من بعد ينظم بأقلامه ، منثور الآثار عن حسامه ، وينسج بعباراته وشي فتوحاته ومقاماته(١٦) » ·

وبعد موت الأمير سنة ٣٨٧ هـ انتقل الى الكتابة لولده السلطان يمين الدولة ، وأمين الملة « محمود بن سبكتكين » وقد كتب له عدة فتوح ، ومن قوله في أحد كتبه : « كتبت وقد هبت ريح النصرة من مهبتها ، والأرض المشرقة بنور ربها(١٧) » .

لكن النهاية لم تكن منسجمة مع البداية ، ولا شك أن عيون الحسد والغيرة ما زالت تتربص بالبستي ، وتنبطه على هذه المنزلة الرفيعة ، حتى أوقعت بينه وبين رجال الحكم الجديد « فزحزحه القضاء عن خدمته ، ونبذه الى بلاد الترك عن غير قصده وارادته(١٨) » فانتقل بها الى جوار ربه .

وليس بالحظ اليسير أن يسلم البستي على رأسه ونفسه في عهد تفتك فيه الوشايات كما تفتك الأوبئة .

□ أدب البستي :

جمع البستي بين صناعة الشعر وصناعة النثر . وكانت له بذلك طريقة خاصة ، تركت آثرها في مجتمعه ورجال عصره . وقد ترجمت له كتب الأدب على اختلاف أنواعها في عصره ، وما وراء عصره ، وجل مؤلفيها يقرون بفضله ويعترفون بأدبه وعلمه . فهذا صاحب « يتيمة الدهر » يقول عنه : « صاحب الطريقة الأنيقة في التجنيس الأنيس ، البديع التأسيس ، وكان يسميه « المتشابه » ويأتي فيه بكل طريقة لطيفة . وقد كان يعجبني من شعره العجيب الصنعة قوله :

من كل معنى يكاد الميت يفهمه حسناً، ويعبده القرطاس والقلم

مما أراه فارويه ، والحظه فأحفظه ، وأسأل الله بقاءه ، حتى أرزق لقاءه ، وأتمنى قربه كما تتمنى الجنة وان لم يتقدم لها الرؤية ، حتى وافقت الأمنية حكم القدر ، وطلع علي بنيسابور طلوع القمر ، فزاد العين على الأثر ، والاختبار على الخبر ، ورأيته يغرف في الأدب من البحر ، وكانما يوحى اليه في النظم والنثر ، مع ضربه في سائر العلوم بالسهم الفائز ، وأخذه منها بالحظ الوافر ، وجمعته واياي لحمة الأدب ، التي هي أقوى من قربة النسب(١٩) » .

وفي هذا القول شهادة مكتوبة ، بما لم يكتب ، عن تبحر الرجل في علوم الأدب ، وسائر علوم عصره ، مما يظهر أثره في طوايا شعره ، كثقافته الواسعة في علم النجوم التي استخدمها كثيراً في شعره ، وفي علم الفقه ، وعلم الحساب .

وفي كتاب « طبقات الشافعية الكبرى (٢٠) » :

« قال الحاكم : هو واحد عصره ... ورد نيسابور غير مرة ، فأفاد حتى أقر له الجماعة بالفضل ... قلت : كان أديبا مطلقاً، نظماً ونثراً .

« وقال ابن الصلاح : وهو على ذلك من الشعراء الذين هم في كل واد يهيمون ، ولكل برق يشيمون . فلذلك جاء عنه في تحليل النبيذ أبيات ولتزكية الكرامية أبيات » .

وفي كتاب « البداية والنهاية(٢١) » يذكره ابن كثير الدمشقي بقوله :

« أبو الفتح البستي شاعر ، له ديـوانجيد قوي ، وله في المطابقـة والمجانسة اليـد الطولى ومبتكرات أولى » ·

وصاحب كتاب « النجوم الزاهرة » (٢٢)يقول :

« وهو صاحب النظم الرائق، والنثر الفائق ، وكان اماما فاضلا يماني الجناس » ·

وصاحب كتاب « شذرات الذهب »(٢٣)يقول عنه :

« شاعر وقته ، وأديب ناحيته ، صاحبالطريقة الأنيقة في التجنيس الأنيس ، البديع التأسيس ··· وبالجملة فمحاسنه كثـيرة ،وشعره في غاية اللطافة » ·

وقد لقيه « البيروني » العالم المشهور ،فاكرمه البستي ، ، فقال فيه :

أبو الفتح في دنياي مالك ربقتي   فهات بذكـراه الحميـدة كاسيا

فلا زال للدنيا وللدين عامـرا   ولا زال فيهـا للغـزاة مواسيا

ولعل احصاء ما ورد عنه ، في كتب الأدب القديمة يشق على هذه المقالة الوجيـزة أن تستوعبه ·وأما ما ورد عنه في الكتب الحديثة فلا يقل عـن الأولى اعترافاً بفضلـه ، وتنويهاً بطريقته ··

فكتاب « المفصل »(٢٤) – لأحمد امين وجماعته – يقول :

« البستي من كبار الكتـاب المعروفـينبحسن الصنعة ، والامعان في أنواع البديـع ولا سيما الجناس · وهو أيضاً شاعر مفتـنيميل الى الصنعة والتعمل ، وقد كان من كبار أدباء زمانه ، وأعرفهم باللغة والأدب » ·

« وله فقر نثرية قصيرة مسجعة تدخل فيباب الأمثال ، رصعها بأنواع الجناس ذاتمعان ممتعة ، تظهر فيهـا الصنعـة كثيراً ، وقـداقتبس بعضها من الحكم المعروفة أو الأمثال المضـروبـة ·

« أما شعره فهو شعر صناعي أيضاً ، ولكنه مملوء بالمعاني ، فهو من الشعراء الفنيين الذين يعنون باختيار اللفظ وحسن الأسلوب، وله شـعر رقيـق في الغـزل والوصـف ، ومقطوعات طريفة في باب الحكم والأمثال ··· فهو ناظماً أكثر منه شاعراً مطبوعاً » ·

وورد في دائرة معارف البستاني(٢٥) :

« أبو الفتح البستي شاعر كاتب أديبمتانق ، وهو يمثل في نظر قدامى النقاد قمـة رفيعة من شواهـق الانشاء الأدبي الرفيـع فيالقرن الرابع الهجري ، ذاك الانشاء الآخـذ بالتانق والتبرج حتى التكلف ونهاية الصناعة، فلا عجب أن يعجب به الثعـالبي فيدعـوه « صاحب الطريقة الأنيقة في التجنيس الأنيس، البديع التأسيس » ·

وهو حلقة من سلسلة أولئك الأدباء المتأنقين من سراة الفرس ، الذين تألق فنهم الكتابي في بلاطات الدول المستقلة في هذاالعصر من بويهيين وسامانيين وغزنويين ، وكانوا يتفننون ببديع الانشاء ، كما كانوايتعمون بمتارف العيش ، ولذائذ الحياة ، فينظمون ، ويترسلون وينثرون على مستوىواحد ، ويكتبون بالفارسية والعربية على السواء • وقد ترك البستي قصائد عدة بلغتهالفارسية ، الا أنها لم تجمع في ديوانه » •

وجاء في كتاب «ظهر الاسلام»(٢٦) لأحمدأمين :

« ••• وهو أديب كبير له شعر جيد ، ونثر جيد • فأما شعره فاكثره مقطوعات يممد فيها الى المعنى الدقيق فيصوغه في لفظ رشيق، وأما نثره فواضح جميل فيه السجع والازدواج على طريقة عصره ، وهو في نثرهيكثر من الأمثال ، وفي نظمه يكثر من الحكم • وعلى الجملة فشعره ونثره يدلان على رقةذوقه ، وسعة ثقافته في فروع من العلم مختلفة ، الى استفادة كبيرة من مزاولته الكتابة للسلاطين والأمراء ، واحتكاكه بالأحداث السياسية ، والمشاكل الاجتماعية وأكثر مايتجلى ذلك في أمثاله وحكمه » •

وجاء في كتاب المرشد لعبدالله الطيب(٢٧): « بلغ فن الزخرف أوجه في أخريات القرن الثالث وسائر القرن الرابع ، ثم استقرتعقلية الفن الاسلامي عليه من بعد ذلك قرونا طوالا • وقد دفعت العامة الى التعبير عنالجمال ، الذي كان يتعقد فهمه والتذوق له مع ازدياد المعرفة والحضارة وتعقدهما ، الىمزيد من الزخرفة التي ابتدعها أبو تمام ، وحسنها البحتري • فبرز أمثال أبي الفتحالبستي يبهرون الناس بأنواع من التنسيق والتجنيس ، ما كان الطائيان ، على جسارتهماليقدما عليه ، مثل قوله :

كلكم قد أخذ الجام ولا جام لنا ... ما الذي ضر مدير الراح لو جاملنا ؟

ولعل ما أوردناه نتفا من أهم المراجعالقديمة والحديثة يفيدنا أن البستي زاول صناعة الشعر والنثر ، شأن الكثير من الكتابالذين زاولوا الصناعتين ، أمثال محمد ابن عبد الملك الزيات ، وبديع الزمان الهمذاني ، ولكن ، لا بد أن تطغى احدى الصناعتين على الأخرى ، أو يضيع صاحبهما بين الاثنين•

ومن يتتبع أحكام القدماء والمحدثين يجدأنها متشابهة في الاعتراف بأن البستي شاعر صاحب طريقة ، وناثر صاحب طريقة ، تاثربهما الكثير •

أما أن البستي كان عالما ، ملما بثقافةعصره ، فذلك كان شأن الأدباء الذين يتولون عادة الكتابة في بلاطات السلاطين والأمراء •ومثل هذه الثقافة المجموعة لهذه الغاية ، لا يمكن أن تقترن بالثقافة الذاتية التي يكونهاصاحبها ، ليكون أصيلا في تفكيره ، ونظرته الى الحياة •

فالبستي الناثر كان متاثرا بالطريقةالمقامية التي تعتمد على التجنيس والسجع والاقتباس ، الى ما اختص به من بعض الحكموالأمثال المرصعة •

ومما أخرجه صاحب اليتيمة من فصولهالقصار ، ومن ألفاظه وأمثاله :

« من أطاع غضبه أضاع أدبه ـ من سعادة جدك وقوفك عند حدك ـ من أصلح فاسده، أرغم حاسده.ـ • من لم يكن لك نسيباً فلا ترجمنه نصيباً ـ الرشوة رشاء الحاجة ••• (ولعل هذا المثل يعكس الحالة الاجتماعية في عصره حين ييئس الناس من العدل ، فيغمزونه بالرشوة) ـ اشتغل عن لذاتك بعمارة ذاتك ـ الآثار ألسنة الأقدار • (ان في هذا المثل نفحة شعرية تترك شحنتها في النفوس والأذواق) ـ اذا بقي ما قاتك فلا تأس على ما فاتك ـ ربما كانت الفطنة فتنة ، والمهنة محنة ـ من كان عبد الحق فهو حر (وفي هذا المثل مثالية عالية تأبى أن تخضع للباطل ولو جعلها سيداً)• المراء يهدم المروءة ـ رضى المرء عن نفسه دليل تخلفه ونقصه ـ كيف القرار على الشرار ؟ ـ الرد الهائل خير من الوعد الحائل ـ لا ضمان على الزمان ـ من لزم السلم سلم ـ ربما أغنت المداراة عن المباراة ـ ما كل خاطر بماطر ـ البخل سوس السياسية ـ العفيف يكفيه الطفيف ـ افراط الدماثة غثاثة ـ الغيث لا يخلو من العيث » •

هذه أمثلة من حكمه النثرية التي تصوغ الصناعة أحياناً بناءها ، بطريق المصادفة ، وأحياناً يصورها التأمل وبعد النظر •

وأما شعره ، فقد أصابته أيدي التفرق كما أصابت الكثير من الشعراء السابقين ، ولم تترك لنا من آثاره الا ديواناً صغيراً ومقطعات متفرقة في مختلف كتب الأدب •

ولا ريب أن هذا الديوان لا يجمع كل شعره ، والى ذلك يشير صاحب القاموس الاسلامي(٢٨) : « وله ديوان شعر ضاع الكثير من قصائده » •

والكثير من شعره ورد في كتاب اليتيمة ، لصاحبه الثعالبي الذي كان أحد أصدقائه والمعجبين به ، والذي ألف كتابه « أحسن ما سمعت » بارشاده ، وقد قسم مختاراته الى أبواب :

ما أخرج من ملحه في الغزل والخمر •

من ملحه في الفقهيات •

ومن الأدبيات ، والطبيات ، والفلسفيات، والنجوميات •

ومن ملح مدحه وما يتصل بها •

ومن الاخوانيات •

ومن باب الشكوى والعتاب •

ومن باب الذم والهجاء •

ومن باب الشيب والكبر •

ومن باب الأمثال والنوادر والحكم والمواعظ وما يجري مجراها •

وفي هذا التقسيم يؤدي الثعالبي أكبر مأثرة لصاحبه ، لأنه وزع شعره على الأغراض التي كان يطرقها الشعراء ، وهيأ للقارىء فرصة الاطلاع على كل غرض بسهولة •

أما البادرة الأولى التي تلفت القارىء في شعر البستي ، فهي أن شاعرنا لم يؤت نفساً طويلا ، كفحول الشعراء ، وانما هو ناظم مقطعات قد تبدأ بالبيت والبيتين ، وقلما تبلغ العشرين ، والقصيدة الوحيدة التي تجاوزت الحد هي قصيدته المشهورة « بعنوان الحكم » ومطلعها :

زيادة المرء في دنياه نقصان وربحه غير محض الخير خسران

وموضوعها الحكمة الخالصة ، والأمثال المجردة ، ولعل الدافع الى نظمها أنه عيب مرة بقصر مقطوعاته ، فتحدى عيابه بهذه القصيدة ، ليثبت لهم أنه قد يطيل اذا أحب الاطالة ، ولكنه يميل الى الاختصار والايجاز .

والبادرة الثانية في شعره أن شاعرنا يجمل بعضاً من شعره أحاجي ، ومعادلات فقهية أو رياضية ، مما لا يلائم روح الشعر .

والبادرة الثالثة في شعره أن صاحبنا يجنح بشعره ، كما يجنح بنثره الى اصطياد الحكم والأمثال ، وترصيعها شعراً منظوماً ، فتجيء الحكمة المنظومة ، ولا تجيء النفحة الشعرية .

ولعل الكثير من مقطعاته ما يشبه المذكرات والخواطر ، منها ما يريد به العبث ، ومنها ما يوفق فيه الى تصوير عصره ، وأخلاق مجتمعه !

وقد يعمد في شعره الى الاقتباس ، ومن ذلك ماذكره صاحب كتاب « الصبح المنبي (٢٩) » .

« قال المتنبي في رثاء خولة أخت سيف الدولة :

فان تكن تغلب العلياء عنصرها فان في الخمر معنى ليس في العنب

ألم به أبو الفتح البستي ، فقال :

أبوك حوى العليا وأنت مبرز عليه اذا نازعته قصب المجد

وفي الخمر معنى ليس في الكرم مثله وفي النار نور ليس يوجد في الزند

وخير من القول المقدم فاعترف نتيجته ، والنحل يكرم للشهد

(معان أجد بها الشاعر ، ولكنه قصر في الأسلوب ، وضاع في التشابيه الضمنية) .

وقال أبو الطيب :

أتى الزمان بنوه في شبيبته فسرهم وأتيناه على الهرم

أخذه أبو الفتح وحسنه فقال :

لا غرو أن لم نجد في الدهر مخترفا فقد أتيناه بعد الشيب والخرف

ومما ورد في كتاب « زهر الآداب » (٣٠) للحصري قوله :

« قال علي بن أبي طالب : بقية عمـر المؤمن لا ثمن لها ، يدرك بها ما أفات ، ويحيي مـا أمـات » ٠

« نقل هذا الكلام بعض أهل العصر ، وهو أبو الفتح البستي :

بقيـة العمـر عنـدي ما لها ثمن وان غـدا وهو محبوب من الثمـن
يستدرك المرء فيها ما أفات ويحيـــي ما أمات ويمحو السوء بالحسـن

ولكن أين ابهام هذا القول من بلاغـة الامام الواضحة ؟

والبادرة الأخيرة التي تمثل داء العصـر هي جري صاحبنا وراء التصنيع والتزيـين ، والتجنيس على حساب المعاني ، وقد ورد عليه ذلك من أنه كان كاتباً ، والكتابة قد امتد اليها الفساد ، يومذاك ، قبل أن يمتـد الى الشعر ، فجاء الكتّاب غير كتاب ، وجاء الشعراء غير شـعراء !

وجملة القول في الحكـم على شاعريـة البستي ـ بالـرغـم من تقـديس القدامـى لطريقته ، واعجابهم بتفننه ـ يصدق فيهـا قول أصحاب « المفصل » (فهو ناظماً أكثر منه شاعراً مطبوعاً) ٠

كان شعره ضرباً من ضروب التـرف والتسلية ، قصير المقطعات ، متكلف الصنعة ، كثير التجنيس ، يمثل شعر الطبقة المترفـة التي تتسلى بالأدب ، ولا تؤمن به كرسالة ٠ كان يشرف على معانيه بالتعبير عنها بطريقـة الأحاجي ، ولذلك كثرت التعمية فيه ، وعـز الوصول الى غرضه ٠

على أن وراء هذا كله أشياء يجدر بنـا الوقوف عندهـا ، مما يصـور لنا شخصيـة البستي ، ويعكس مرآة مجتمعه في جده وهزله، ولا سيما ما جاء في حكمه التي لا بد أن يكون بعضها مصوراً لذلك العصر وأخلاق أهله ٠

فالبستي رجل مرموق في دولته ، يغلب عليه الحذر والتأني ، بعيد النظر ، يحسن أن يتوارى ، كما يحسن أن يظهر ٠

فمما يدل على تردده عن خدمة الأمراء، ولو جاء وزيراً قوله :

حرضـونـي علـى وزارة بسـت وراوهـا مـن ارفـع الدرجـات
قلـت لا اشتهـي وزارة بسـت انـني لـم أمـل بعـد حيـاتي

وكيف لا يهجر وزارة بست ، وهو يرى ضحاياها أكثر من أحيائها :

وزارة بست وزرهـا قاصم الظهر ومدتهـا منذ الغـداة الى الظهـر
فلا تخطبنهـا ، انهـا ضرة النهى وبغيتهـا روح البعولـة في المهـر

ومن بديع ما صور به المخاطر التي تلمتلم بأصحاب الملوك ، والآداب التي ينبغي لصاحب الملك أن يأخذ بها نفسه في الحفاظعلى الأسرار قوله :

اذا خدمت الملوك فالبس ، من التوقي ، أعز ملبس
وادخل عليهم ، وانت أعمى ، واخرج ، اذا ما خرجت ، اخرس

وهو في آدابه الملوكية ينذر الملوك من عاقبة اللهو :

اذا غدا ملك باللهو مشتغلا فاحكم على ملكه بالويل والحرب

كان يشعر بضياع ، وبوحدة وغربة ، لأنه لا يرى من يشاكله :

فما غربة الانسان في شقة النوى ولكنها ، والله ، في عدم الشكل
واني غريب بين بست واهلها وان كان فيها اسرتي وبها اهلي

ولا يرى من يفهمه :

واني لنظام القوافي بيقظتي ولست أرى نحرا ، ففيم أنظم ؟

وفي شعره ما يصور طموحه الى المعالي :

لا يغرنك أنني لين اللمس ، فعزمي ، اذا انتضيت ، حسام

وفيه اعتزاز بالعقل والفضائل :

سل الله عقلا نافعا ، واستعذ به من الجهل ، تسال خير معط لسائل
فبالعقل تستوفي الفضائل كلها كما الجهل مستوف جميع الرذائل

وفيه ما يدل على التوقي والجنوح الىالسلم الذي هو طريق السلامة :

توق معاداة الرجال ، فانها مكدرة للصفو ، من كل مشرب

وهو يعتز بدولة المحابر والأقلام :

لولا المحابر ، والأقلام لانطمست ، من الأنام ، رسوم العلم والأدب

ومما يفتخر به قوله :

تقدمت في معجزات العلوم وغصت على الكلم الطيب

ومما يدل على اغراقه في العلم ، وصدوفه عن الدنيا :

اذا ما مضى يوم، ولم اصطنع يدا، ولم اقتبسعلما، فما هومنعمري

ومما يدل على تسامحه في الأخذ بآراءالأئمة المجتهدينقوله ـ وهوالشافعيالنزعةـ:

راي الامام أبي حنيفه ، راي مسالكه لطيفه
لكن راي الشافعي نتائج السنن الحنيفه
وكلاهما ذو حكمة ، وتقى ، وأخلاق شريفه

ومما وافق فيه وصف عصره قوله :

كل صعود الى هبوط ، كل نفاق الى كساد
كيف ترجى صلاح حال ، في عالم الكون والفساد ؟!

وما أصدق قوله :

فكم دقت وشقت واسترقت فضول العيش أعناق الرجال

وفي شعره الميل الى المجون والعبث ، وهويمثله رجلا يحب الاستمتاع والتلذذ كقوله :

مررت بامردين ، فقلت : زورا محبكما ، فقال الأمردان :
« أذومال » فقلت : « وذويسار » فقال الأمردان : « الأمردان(٣٠)

ومما جاء في الترخيص في شرب النبيذقوله :

عليك بمطبوخ النبيذ ، فانه حلال اذا لم يخطف العقل والفهما

ومن بديع تصويره ، وهو من مخترعاتهقوله :

قيل للكركي ، اذا قام على الرجل الوحيده
كيف لا تعتمد الرجلين في الأرض الوطيده
قال : اشفاقا على النابت فيها ان ابيده !

وما أروع تعريضه للصوفي اذ يقول :

تنازع الناس في الصوفي، واختلفوا قدما ، وظنوه مشتقا من الصوف
ولست امنح هذا الاسم غير فتى صافي ، فصوفي ، حتى لقب الصوفي

أما ما جرى من شعره مجرى الأمثال ـ غير نونيته ـ فقد روى له الكثير كقوله :

وطول جمام الماء في مستقره يغيره لونا وريحا ومطعما

وقوله :

اذا حيوان كان طعمه ضد توقاه ، كالفار الذي يتقي الهرا
ولا شك أن المرء طعمة ، فما باله ، يا ويحه ، يأمن الدهرا ؟

وتظهر طريقته في شعره من دقة المعنى وأناقة اللفظ في قوله :

تحمـــل اخـــاك عـــلى مـــا بـــه فمـــا في استقـامتـــه مطمـــع
فـانـــى لـــه خلـــق واحـــد وفيـــه طبـائعـه الأربـــع ؟

ولا شك في أن أشهر شعره ، بل من اشهرشعر عصـــره ، وقد ضمنها خلاصة حكمـــه ، وأمثاله السائـــرة ، قصيدته المطولة المعروفة« بعنوان الحكم » ومنها قوله :

أحسن الى الناس تستعبد قلوبهـم فطالما استعبـد الانســان احســان
واشدد يديك بحبـل الله معتصمـا فانـه الركن ان خانتـك أركـان
من سالم الناس يسلم من غوائلهم وعاش ، وهو قرير العين ، جذلان
من جاد بالمال مـال الناس قاطبـة اليه ، والمـال للانسان فتـان(٣٢)

ونظم البستي أيضاً أشعاراً باللغة الفارسية ، ولكنها لم تجمع قط(٣٣) ٠ وها نحـــن أولاء نورد له بيتاً في الفارسيـــة على سبيـــل المثال لأنه كان من أصحاب اللسانين :

نه هرك تيغي دارذ بحرب بايذرفت نه هركهدارذ بازهربايذخورد(٣٤)

ومعناه :

لا يجب أن يذهب للحرب كل من يتملك سيفا ،

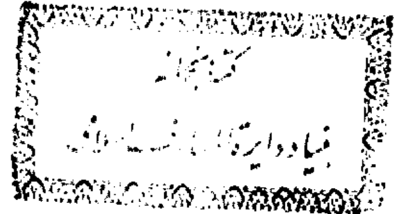
كما لا يجب أن يشرب السم كل من يمتلك ترياقا(٣٥) ٠

وله في ديوانه بيتان في المعنى نفسه :

فلا تستثر حربا ، وان كنت واثقا بشـدة ركـن ، أو بقـوة منكـب
فلن يشرب السم الزعاف اخو حجى مـدلا بـدريـاق لديـه مجـرب

حياة حافلة بالمآثر والأعمال ، حياة شاعر كاتب أديب، كان صورة صادقة حية لمجتمع القرن الرابع الهجري ، المتأنق المترف ، الناعم برخي العيش ولذائذ الحياة ، كما كان قمـــة رفيعة في سماء الأدب العربي ، سواء في ذلك شعره ونثره ، وان لم تكن شاهقة شامخة ٠

درية الخطيب ولطفي الصقال



★ ★ ★

الهوامش :

١ - وقيل : علي بن احمد (طبقات الشافعية ٥/٢٩٣ ومعجم البلدان ١/٤١٥) .

٢ - الحسين بن محمد (معجم البلدان ١/٤١٥) ، وقيل : الحسن (طبقات الشافعية ٥/٢٩٣) .

٣ - الاعلام ٥/١٤٤ ووفيات الاعيان ٣/٦٠ .

٤ - الانساب للسمعاني ٨٠ .

٥ - معجم البلدان ١/٤١٥ .

٦ - ١/٣١٢ .

٧ - ٧/٢٢٩ .

٨ - كان لقب سبكتكين ناصر الدولة .

٩ - ديوانه : المقطعة رقم ٣٥٣ مخطوط بتحقيقنا لم ينشر . ولن نشير بعد ذلك الى ارقام المقطعات والابيات بسبب ذلك.

١٠- مجلة العربي العدد ١٥٦ ص ١٤٤ .

١١- الفتح الوهبي ١/٦٨ .

١٢- مغمومة : مغطاة مستورة .

١٣- المملي الطيب : سد خياشيمي .

١٤- تقدم بكذا : امر به . وعطف الشيء : اماله وثناه . والضبنة : العيال ومن لا غناء عنده من الرفقاء ، يريد انه امر بارجاع عياله وما معه من الرفقاء اليها .

١٥- الفتح الوهبي ١/٦٨ - ٧١ .

١٦- يتيمة الدهر ٤/٣٠٤ .

١٧- المصدر نفسه .

١٨- الفتح الوهبي ١/٧٢ .

١٩- ٤/٣٠٢ .

٢٠- ٥/٢٩٣ .

٢١- ١١/٣٤٥ .

٢٢- ٤/٢٢٨ .

٢٣- ٣/١٥٩ ، ١٦٠ .

٢٤- ٢/٢٢ .

٢٥- ٥/٢٢ .

٢٦- ١/٢٨٤ .

٢٧- ٢/١٨٠ .

٢٨- ١/٣١١ .

٢٩- ٢٧٩ في ديوان المتنبي تقلب القلباء وهو الاصح ولا يخفى جناس الاشتقاق فيه (المجلة) .

٣٠- ١/٤٨ .

٣١- دان : قريب .

٣٢- لهذه القصيدة شروح نذكر منها : شرح السجاعي في كتابه « بلوغ الارب » وشرح العلامة جمال الدين عبدالله بن الحسيني المعروف بنقره كار . وهي مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٩٤٩ ، وكذلك في دار الكتب الظاهرية في دمشق برقم ٣٣٤٣ ، ٧٩٢٨ ، مخطوطة بتحقيقنا لم تنشر . ونثر الثعالبي معظم ابياتها في كتابه «نثر النظم».

٣٣- دائرة المعارف الاسلامية ٧/٢٣٠ .

٣٤- زهر الثانية من وضع الدكتور محمد حموية لاقامة وزن الشعر .

٣٥- حدائق السحر للوطواط الكتبي ١٥٧ .

ملاحظة :

ورد في مقالتنا السابقة عن طرفة بن العبد البكري المنشورة في العدد الثامن من هذه السنة بيت طرفة كالاتي : « لخولة اطلال ببرقه امهد ... الخ » وصوابها « ثهمد » . فلعل في الاشارة الى ذلك فائـدة .

بحثاً عن رؤية كونيّة في شعر أبي تمّام

د. فهد عكام

الموت والحب والجمال والاخوة موضوعات هامة في شعر أبي تمام يستشف المتامل اذا ما انعم النظر فيها ، فكراً جديداً ذا طبيعة فلسفية يتالق احيانا في رسالة ابي تمام . واذا ما تجسد هذا الفكر في محاولة لابتكار بعض المفهومات ، في قلب الشعر نفسه ، فما ينبغي ان ننسى ان ابا تمام يحاول ان يثير ، بما انه شاعر، حالة نفسية فينا ، وان ينقلها الى درجة المتعة. ومشروعه النظري الذي عرض فيه للجمالية يكمن في التلاقي بين الفن والفلسفة ، وهذا المشروع يجسد ، في الحقيقة، المبادىء الأساسية التي قادت حقيقة نظرته الفلسفية . وكل شعر، فضلاً عن ذلك ، هو معرفة لا تحاول الفهم اوالافهام بوساطة التحليل ، والتصنيف في زمر ، واطلاق الأحكام ، فالشعر ـ كما يقول اونيموس Onimus (١) هو الوجود الذي يدرك بالفكر ، ويوضع في صور واشكال وموسيقا . بل يمكننا القول ان الشعر ليس هو فقط صراعاً من طراز تقني ، وانما هو ايضاً شكل للحياة الفكرية تعاني ـ وسنرى ذلك ـ في الفعل الخلاق الذي تعبّر عنه الرسالة الشعرية Message poétique الخاصة بشاعرنا ، وتكمن في التجربة التي توجه عمله الفني البحت . ففي خلقه لقصيدة توجد يقظة فكرية ، واعية ، نقدية ، ارادية ، قد يكون التاليف من دونها شيئاً آخر تماماً .

ما تعني الحياة الفكرية لكاتب من الكتاب؟ اليست رؤيته للعالم ، اي استخدامه ، حتى دون أن يفكر في ذلك ، لجمهرة من المفهومات وضعتها تحت تصرفه الفئة الاجتماعية التي ينتمي اليها ؟ اليست ، بكلمات اخرى ، الرؤية التي اغنتها هذه الفئة على مدى وجودها ، والتي تتضمن « الوسائل المفهومية التي تسمح لها بأن تحل ، تبعاً لأصالتها ، القضايا التي تفرضها عليها الحياة المشتركة ومجابهة العالم »(٢) ؟ هذه الوسائل المفهومية ليست ، كما يقول لينهارت Leenhardt ، سوى « انظمة من القصائد والأساطير ، والفلسفات » ، اي وسائل للتحري في العالم .

وهذا لا يختلف في شيء عن قولنا انه لمن المستحيل على فرد واحد ان يكوّن ، لنفسه وحده ، رؤية كاملة البنية ، وان هنالك علاقة عضوية تربط ، على صعيد بنى التفكير ، بين الكاتب والفئة الاجتماعية التي ينتمي اليها .

ولكن هل في وسعنا الادعاء مع بعض الماركسيين ، ان الكاتب لا يفعل سوى نقل رؤية هذه الفئة للعالم بطريقة ما ، وبناء العالم من جديد وفق رسم اولي Schème الفه ، لا يفعل سوى استلابه Aliénation باستخدامه رؤية لم يكن له يد في اختراعها ؟

اذا ما كان حقاً ان الكاتب يرث من اللغة التي يصطنعها قسطاً كبيراً من التجربة التي تبلورت فيها ، وان تكوين فكرة الكاتب يعتمد اعتماداً كبيراً ، من حيث دلالة الأثر ، على العالم الفكري الذي عاش فيه ، فليس باقل حقاً في رأينا ان رؤية الجماعة هذه تكون جزءاً لا يتجزأ من تاريخ حياته الخاص ، لأنه عاشها يومياً ، ولكنه يخترعها بطريقة تتفاوت اصالة حسب قدرته الخلاقة ، ففي هذه الرؤية « يتقولب » في الحقيقة عالم المبدع الخيالي ، العالم الذي تعبر فيه فردية الكاتب بحرية عن ذاتها ، عالم قدرته الابداعية Sa Créativité .

وباختصار ان الكاتب لا يمنحنا ـ وهذه هي حالة ابي تمام ـ تعبيراً حرفياً عن التجربة التي عاشتها جماعته ، ولا يصور تصويراً فوتوغرافياً رؤية هذه الجماعة والحلول التي أوجدتها للقضايا الناجمة عن حياتها المشتركة واحتكاكها بالعالم ، وانما يتمثل بالحري هذه الرؤية حسب اصالته ليقترح علينا رؤية جديدة . وقد نستطيع القول انه كلما كان الانحراف كبيراً بين رؤية الكاتب ورؤية جماعته ، كانت رؤيته أكثر اصالة .

وبطبيعة الحال ، ان النقد الذي يلتزم هذا المسلك ويحاول توضيح رؤية كاتب ما بدراسة الأثر وبالالتجاء الى بعض نقاط الاستناد الخارجية التي تقوم على رؤية اجتماعية ، يبدو نوعاً من التوضيح لرؤية كونية على تماس برؤية اخرى متخيلة هي حقيقة جمالية ، ويكشف للقراء عن اسرار كتابة ما . وعليه ، فقد آن الأوان لتوضيح المظهرين كليهما بمعالجة الأثر الذي انشاه ابو تمام وبخاصة صوره التي «تبلور» على احسن وجه عالمه الخيالي تصويرياً كان ام حدسياً .

ان الجزء الأول من رسالتنا(٣) الذي وقفناه على اشراقات الخطاب النقدي Illuminations du discours critique عند ابي تمام يبين ان كاتبنا قد صاغ نظرية عقلية في الشعر يبدو الشعر فيها فعالية فكرية من حيث الجوهر . فتقديس العقل في تفكير ابي تمام وثن يرتبط بتقديس الجهد والعمل ، ولكنه لا يصل الى وضع المواهب الطبيعية في الظلمة . وتظل نقطة الانطلاق في رايه الاحساس الذي يتحول الى وثب فكري ، وتظل الحساسية قوت الذكاء وقدرته الحقيقية المحركة . فهي تمد الفكر بشرارات اولية وتبدو قدرة مشعة ينجم عنها نصاعة العمليات العقلية ، فما من انسان « عاقل » يصل الى حكم صحيح لا يداخله الخطا اذا لم يعتمد على حساسية تتصل بالحواس الا وهي النظر :

١ ـ انّي نظرتُ ولا صوابَ لِعاقلٍ ... فيما يَهُمُّ بـه إذا لم ينظُرِ(٤)

ومع ذلك ، فأبو تمام لا يهمل القدرة التاثرية ، وجماليته ، فضلاً عن الحساسية ، تشتمل على عناصر انفعالية، فالعديد من نصوصه يسمح لنا باضافة قيم عاطفية الى القيم المتصلة بالحواس التي تكوّن في رايه هدف المجال اللانهائي مجال المتعة الفنية . ففي وسعنا ان نتلقط من هنا وهناك في شعره إشارات الى الدور المبدع الذي تقوم به العواطف في الفن .

ولأبي تمام ، فضلاً عن ذلك ، جنوح الى تركيز التفكير الشعري على تجربته الشعرية . وتبعثر أفكاره في قصائده يبرهن على انها وليدة معاناة للشعر طويلة الأمد ، وانها لهذا عينه تمدنا بمعلومات عن مزاجه الجمالي ، ولكنها تشهد زيادة على ذلك بانه من اشياع فلسفة الفعل Philosophie d'action .

ومن البديهي ان قارىء مثل هذا الشاعر الفيلسوف هو بطبيعة الحال موزع بين الانتباه الذي ينبغي له ان يقفه على الفكرة والانتباه الذي يطالب به الشعر نفسه ، بين سيطرة المحتوى وسيطرة الشكل ، بين التفكير واللذة ، على الرغم من ان الشعر ، في راي ابي تمام ، متعة تتصل بالحواس وفرح باطني :

٢٨ - لم يلعَر الايامَ عنك كمرتدٍ ... بالعقل يفهمُ عن اخيه ويُفهِمُ
٢٩ - ممن إذا ما الشعرُ صافح سمعَه ... يوماً رايت ضميرَهُ يتبسمُ(٥)

والشاعر نفسه ليس في حرز من مثل هذه الحالة المحيرة، فاذا ما كان «عقله» ينيله الشهرة، فانه يحرمه ، في الوقت نفسه ، من نيل السلم في حياته الباطنية :

١ - يعقليَ هذا صِرتُ احدوثةَ الرَّكبِ ... وقد كنتُ في سلمٍ فاصبحتُ في حربِ(٦)

والقدرة المطلقة التي تتمتع بها سلطة العقل في نظريته تقوم بعملها معتمدة على تحرٍّ دائم يفتش عن رؤية للانسان في علاقاته مع الكون ،وهي رؤية درامية تؤكد للفنان دوراً سامياً بين العناصر التي تؤلف هذا العالم والقوى التي تسيطر عليه . وليس من الاسراف في شيء في الحقيقة ان نؤكد ان ابا تمام كان يتمتم في سريرته ، وهو يرى نفسه يخلق قصائده ، بكلمة فاليري VALERY المدهشة : « ان انساناً لم يحاول قط ان يجعل نفسه شبيهاً بالآلهة انما هو اقل من انسان »(٧) وعليه فلنحاول ان نعرف كيف كان ابو تمام يتخيل العلاقات بين العناصر التي تسوس الكون .

الصحراء - الحيوان - الانسان : فاذا ما كانت العلاقة علاقة تنافس تشي بصداقة بين الحيوان « الناقة » والصحراء قبل الرحلة ، فانها تتحول خلال الرحلة الى علاقة صراع عدائي، وكل ذلك تمثله الابيات التالية :

١٢ - رعتهُ الفيافي بعدما كان حِقبةً ... رعاها ، وماء الروض ينهلُ ساكبهُ
١٣ - فاضحى الفلا قد جدَّ في بري نحضهِ ... وكان زماناً قبل ذاك يلاعبهُ
١٤ - فكم جذعِ وادٍ جبَّ ذروةَ غاربٍ ... وبالأمس كانت امتكته مذانبهُ(٨)

حيث تتطور فكرة الهزال تطوراً دراميا ، فهـذا الموضوع يعبر عن ذاته بـديأ في المقولة : « رعته الفيافي » (ب ١٢) الذي يتحفنا بصورةحيةدينامية وتخيلية على السواء تقصد الى التعبير عـن الموضوع تعبيراً جديـداً . وهذا الموضوعمتناول من جديد في العبارة : « قد جد في بري نحضه » (ب ١٣) ، حيث تتحول الفيافي الى كائنانساني ، ويتحول لحم الحيوان الى عود أو قلم . والصورة المضادة تالي فجاة : « وكان زماناً قبلذاك يلاعبه » ههنا حيث كلمة القافية « يلاعبه » تشف عن تنافس بين الحيوان والصحراء ، ولكناللعب الذي يبدأ مع بـدء الرحلة يشتد خلال المسير ، وكل من المتنافسـين كما هو الحال في ايلعب ، يريد لنفسه الغلبة ، والصحراء هي التي تنتصر آخر الأمر ، وهزال الحيـوان يرمز الىهذا الظفر ، ويتناول الشاعر موضوع الهزال من جديد في العبارة : « فكم جـدع واد جب ذروةغارب » (ب ١٤) ، حيث الوادي ، الذي ينبغي ان يكون مخصباً مـن حيث المبـدأ ، ينضم الىالصحراء في عملها المؤذي ، فيعظم بالتالي عناء المطيـة .

وباختصار ، مـن فكرة الرعي التي تحولالحيوان مجازاً الى عشب للايحاء بهزاله ، نتقدم نحو حدث محدد بدقـة يحوله مجازاً الى عـودللبري معبراً على هذا النحو عـن هزاله العام ، ومن ثم نحو حدث اكثر دقة يخلـع على الواديالصفة الانسانية ويمركز موضوع الهزال في جزء من جسد الحيوان هو السنام . وبتعبير آخر انمسيرة المعنى تشي بتراجـع حـالة الحيـوان الجسدية مـن سيء لأسوأ ، وتمثـل انتصارالصحراء .

الا ان هذا الانتصار الذي ترمز له نحولةالحيوان ، ليس بانتصار كامـل ، فالحيوان في علاقته الودية الحميمة مع الانسان يحتفظ منقوته بما يكفي لينجو بنفسه . والفكرة تغلغل في نسيـج البيتـين التـاليـين :

١٩ ـ وايُّ مرامٍ عنـه تعـدو نياطُـهُ عـدا او تفـلُّ الناعجـاتِ اخاشـبـُهُ ؟

٢٠ ـ وقـد قربَ المرمى البعيـد رجاؤهُ وسهلت الأرضَ العَـزازَ كتـائبُـهُ(١)

فهنـا توزيع معنوي شاقـولي يقـوم علىالسبب ونتيجتـه تمثلـه الترسيمة :



فالرجاء (ب ٢٠ ، ش ١) يخلق الشجاعةلادراك الهدف البعيد (ب١٩ ، ش١) . وجحافل الممدوح مهدت الأرض الوعرة المخيفة (ب ٢٠ ،ش ٢) ، فتغدو هذه الأرض على هذا النحو عاجزة عن هدم قوة المطايا السائرة نحو الممدوح (ب١٩ ،ش ٢) . وبتعبير آخر ان الحيوان بعقده صلة مودة مع الانسان النبيل ، يحتفظ من قوته بمايكفي ليقهر الصحراء . وهذه رؤية تستحضر اهميتها في الذهن ، في عيني الشاعر ، بالتاثيرالتعبيري ، الذي يحققه في آن معـاً الاستفهام المعبر عن شية النفي، وظاهرة القلب، وبخاصةفي المقولة : « أو تفل الناعجاتِ اخاشبه » حيث أبرز الفاعل الأساسي « اخاشب » بعد المفعول،بالوقف النهائي في آخر البيت (رقـم ١٩) .

والصحراء نفسها تدخل في علاقة إعجاب وحب مع هذا النموذج الانساني المثالي ، فتنحني أمامه ، وتقدسه وتتشوق الى لقائه :

١٥ ـ اليك جزَعنا مغربَ الشمسِ كلما ... هبطنا ملاً صلّت عليكَ سباسبُه
١٦ ـ فلو أن سيراً رُمْنَه فاستطعنَه ... لصاحَبْننا شوقاً اليكَ مفاربُه(١٠)

وههنا مرحلة جديدة من رؤية الشاعر الشعرية . فالعنصر الساكن ، الصحراء ، يعمق ، وهو يتغنى بمجد الممدوح ، المعنى الدرامي ، معنى العلاقات بين عناصر الطبيعة .

الأرض ـ الزمن ـ الانسان : وهذه اللهجة« الرومنتية » لهجة الود تسود أيضاً العلاقات بين الفصول والأرض، فاذا لم يكن ظهور النباتات سوى بعث بعد فترة من النوم هي الخريف مما نقع عليه في البيت :

٤ ـ نشرتْ حدائقَه فصرنَ مآلفاً ... لطرائفِ الأنواءِ والأنداءِ(١١)

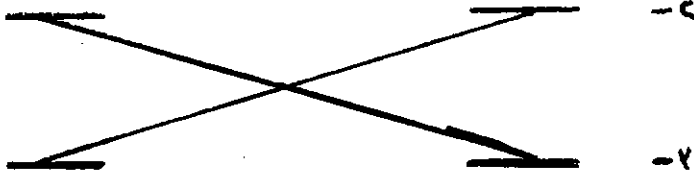
حيث استخدم العماد Prédicat «نشَر»بمعنى «بعث» فعبر عن رؤية مفادها : ان ظهور النباتات ليس سوى بعث بعد فترة موت مؤقتة،الخريف ، والماء ليس سوى العنصر الذي يصون هذه الحالة في فترة خصب ، فالشتاء الذي خلعت عليه صفات الانسان يواسي البلدان شخصاً وعملاً، وأخوة الأرض تبدو بنت فعاليته كما هي بنت فعالية الربيع ، ففي البيتين :

٢ ـ نزلتْ مقدِّمةُ المصيفِ حميدةً ... ويدُ الشتاء جديدةٌ لا تُكفَرُ
٣ ـ لولا الذي غرسَ الشتاءُ بكفِّه ... لاقى المصيفُ هشائماً لا تُثمرُ(١٢)

يصور التعبير الاضافي « مقدمة المصيف » (ب ٢ ، ش ١) الربيع فيوضح بعض التوضيح فكرة الزمن التي تقوم بوظيفتها في البيت الأول من القصيدة :

١ ـ رقَّتْ حواشي الدهرِ فهي تَمَرْمَرُ ... وغدا الثرى في حَلْيِهِ يتكسَّرُ(١٣)

واستعمال هذه الصيغة المجازية لم يأت عبثاً : فالتخلص الى صورة الشتاء يتابع في البيتين (٢) و (٣) ترسيمة متصالبة :



تقوم هنا على المورفولوجيا ، واستخدام الكلمة الحقيقية « ربيع » عوضاً عن الصورة المجازية « مقدمة المصيف » يهدمها ، وهي فضلاً عن ذلك تسمح للحدث ان ينمو في شكل حلقة ، وتمنح تكرار اللفظ « مصيف » قيمة جمالية .

ومع البيت الرابع تأخذ صورة الشتاء ـ الفلاح المستحضرة في البيت (رقم ٣) نغماً « رومانتياً » ، فالمقصود هنا شتاء « مؤنس » يواسي البلاد بشخصه وعمله :

٤ ـ كم ليلةٍ آسى البلاد بنفسهِ فيها ويومٍ وبلُه' منثعنجر'(١٤)

وفكرة الزمن التي تستحضرها في الذهن الفاظ متعددة من مثل « زمان » و « دهر » تمتزج بفكرة القدر التي تصورها الفاظ من مثل « حادثات » و « قضاء » ، وتبدو تحت ريشة شاعرنا على علاقة درامية مع الانسان ، فهنالك قاعدة عامة آمن بها ابو تمام تسود الحياة، وتتمثل في تهديم الزمن لآثار الفعل الانساني تهديماً يقف امامه الانسان عاجزاً لا حيلة له في دفعه ، وتتجلى الفكرة في مطلع قصيدة ينبض بنغمة يائسة ، ويصور القدر الأصم الذي يهدم بفعله ديار المحبوبات ويطمس معالمها :

١ ـ لو ان دهراً ردَّ رجعَ جوابِ او كفَّ من شاوَيْه طول عتابِ
٢ ـ لعذلتُه في دِمنتين بأمرةٍ ممحوتين لزينبٍ وربابِ(١٥)

والشرط بالأداة «لو» يدل على ان العذل الذي يوجهه الانسان الى الدهر غير قادر على ايقاف لعبه ، كما ان الزمام الطويل غير قادرعلى ايقاف الجواد الجامح . وبكلمة اخرى ان هذا الحيوان ، خلافاً لمفهوم قر في اذهان العرب من قبل يرى في الجواد رمزاً للخير(١٦) ، يتوحد في منظور ابي تمام مع القدر المهدم ، وينجم عن هذه النظرة ان الانسان ، في عيني الشاعر ، عاجز امام سلطة القدر .

الا ان هذه السلطة ليست مطلقة، فالانسان النبيل الخير بما أوتي من صفات ، والشاعر العظيم بما أوتي من موهبة يستطيعان قهر هذه الآفة التي تهدم آثار الفعل الانساني ، فمهما تكن قدرة الزمن غير محدودة ، فانه لا يخرج منتصراً من صراعه مع رجل الحزم ، ففي البيت :

٢ ـ إذا المرء لم يستخلصِ الحزمُ نفسَه' فذروتُه' للحادثاتِ وغاربُه'(١٧)

تعكس الاشارتان : « ذروة » و « غارب » ثنائية تتصل بالمعنى : فعلى سبيل الاستعارة يماثل مجد الرجل الذي يعوزه الحزم ذروة جبل وسنام ناقة يتلعب بهما على التوالي حوادث الدهر وقسوة الانسان . وعلى سبيل الرمز ترمز الاشارتان في هذا السياق الى الرجل الذي سحقته حوادث الدهر . فتستنبط من البيت رؤية مفادها : انه في صراع بين الدهر والانسان، انما تنتصر الطبيعة ، ويشر عن ذلك الرجل المسلح بالحزم . والزمن لا يمكن ان يقهر رجل الشجاعة والمغامرة الذي يتحدث عنه البيت التالي :

٣ ـ اعاذلتي ما اخشنَ الليلَ مركباً واخشنُ منه' في الملمّاتِ راكبُه'(١٨)

حيث يفجؤنا اسلوب تعجبي يسوس جملتين ربط بينهما بطريقة مثيرة غير متوقعة ، فالرابط يتجاوز الصلة التقليدية ويمنح العاطفة المقام الأول للوصول الى بناء تعبيري مخترع ، فعوضاً عن أن يقول الشاعر : « واخشنِ براكبه في الملمات » ، مصطنعاً تعجباً تقليدياً يبرز خشونة المسافر ليلاً ، قال : « واخشَنُ منه في الملمات راكبه » ليطيل امد التعجب الناجم عن تعبير سابق ويحمله الى الجملة الاسمية التالية ، موضحاً على هذا النحو لا التعجب من خشونة المسافر ، بل فكرة قوامها ان هذا المسافر هو اخشَنُ من الليل ممجداً بذلك الانسان ، وبتعبير ادق اذا كان التركيب الأول « ما اخشنَ ... » يصوغ صياغة تعجب فكرة الخشونة التي تجسد

فكرة الصعوبة التي يجدها مسافر ما اثناء الليل ، اي فكرة مجردة تتصل بفعل دينامي هو السير ، مان التركيب الثاني « واخشَنْ ... » هو تفضيل استخدم في معنى « اقوى » ، معبراً في سياقه عن رؤية كونية قوامها ان في وسع الانسان ان يكون الأقوى في صراعه مع الزمن اذا كان **شجاعاً مغامراً** . ومن الجلي ان تمجيد الانسان تعكسه هنا طريقة شكلية هي الجناس المجازي ، فابو تمام يتخذ من الفعل « خشُن » المؤلف من اصل ثلاثي . خ ، ش ، ن وسيلة للعب في التعبيرين «ما اخشَن» بمعنى ما اصعب و «اخشن منه» بمعنى «واقوى منه» . وعليه فالجناس المجازي الذي يبدو تحت ستار تكرر وهمي يكشف عن عملية معنوية تجري انطلاقاً من جذرٍ واحد وتمنح الكلمات التي بنيت على هذا الجذر معاني مختلفة تسلط النور لا على الجاذبية الصوتية التي تميز انشائية ابي تمام فحسب ، بل على مرحلة من رؤيته الكونية ايضـاً .

وفكرة العمل من الأفكار الهامة في هذه الرؤية ، فالفعل الانساني النبيل يحول فعل الدهر المشؤوم الى فعل خير حيوي للكائنات كلها ، فلولا هذا الفعل لتنغص صفو الأحياء من انسان وحيوان ونبـات :

٣٠ ــ فوالله لو لم يلتبس الدهرَ فعلُه لأفسدت الماءَ القراح معايبُه(١٩)

وفكرة العمل هذه تبدو على غنى اكبر من حيث التقنية الفنية ، في موطن آخر ، فهي ضرورة لا غنى عنها لمن يريد الانتصار على الزمن :

٣٥ ــ ان جدَّ ردَّ الخطوبَ تدمى وإن يلعبْ فجدُّ العطاءِ في لعبِه

٣٦ ــ يتلو رضاهُ الغنى باجمعه وتحذرُ الحادثاتُ في غضبِه(٢٠)

وهذه المقولة تبدأ بتعبير شرطي على موجز « ان جدَّ ردَّ الخطوب تدمى » ، تؤلفه اشارات Signes قليلة العدد تعبر عن تفكير غني . ولكن هذا التعبير يتيح لصورة يعكس نسيجها تجربة ميتافيزيكية ان تقوم بعملها . وهي صورة درامية تقوم على صراع يخرج منه الانسان منتصراً بعمل تصور نجوعه عناية صوتية . فالفعل « ردَّ » ومعناه في السياق « صيَّر » يتوازن مع الفعل « جَدّ » ، والوحدة الصوتية الانفجارية [d] المشتركة في هاتين الاشارتين المتعاقبتين تتميز بتشديد يوحي بفكرة عنف يرافق المعركة بين الممدوح والخطوب . ويبدو الصوت نفسه دون تشديد في الكلمة الأخيرة « تدمى » ، يسهم فيها هذا الصامت [d] مع الصائت [ā] الذي يعقبه وقف نطقي في تصوير نهاية هذا الصراع الحاد وامتداده زمنيـاً .

في اي ميدان يتحقق عمل الانسان الذي يقوده الى النصر ؟ ان ابهام الايجاز يحضنا على البحث عن جواب في علاقاته مع ما يأتي . فالتخلص الى الشطر الثاني يتركز في صلة تقوم على الطباق يكوّنها فعلان : «جدّ» و «يلعب» ، ومحل اللفظين في مراكز اساسية من البيت يفضي الينا بدلالة صريحة : فاللفظ « يلعب » الذي هو جزء من صيغة شرطية ايضاً ، يثير طباقاً جديداً بين « جِدّ » و « لعِب » ، على علاقة وثيقة بالطباق الأول : فاللفظ « جِد » يرتبط باللفظ « جَدّ » بوساطة صلة صوتية تقوم على الاشتقاق ، ويرتبط بالفعل « يلعب » وبكلمة القافية «لعِبه» بوساطة صلة تقوم على الطباق . وفي التعبير الاضافي « جِدُّ العطاء » يحدد

اللفظ الثاني اللفظ الأول معنوياً ويتوحّد معه، وهذا التوحّد يوضح بعض التوضيح غموض الاشارة «جِدّ» في الصيغة الايجازية السابقة، وعليه فان عمل الممدوح الجاد يتوحد مع الكرم للانتصار على «الخطوب» . واذا ما كانت صيغة الجمع في هذه اللفظة الأخيرة تزيد الدراما حدة، فان اداة التعريف فيها تمنح التجربة قيمة عامة ، وقد توحي بأن الناس الآخرين يمكن ان يستخدموا دريئة لسهام القدر .

على هذا النحو انما يأخذ الطباق الثاني قيمة توضيحية في علاقته مع الطباق الأول . ولكن أليس له في ذاته قيمة أخرى ؟

اذا ما كان لفظ « العطاء » يتوحد مع لفظ « جِد » فان بقية الصيغة توحي بأنه يتوحد مع لفظ « لعب » ايضاً ، فالجِد نتيجة لذلك ليس سوى لعب . كيف يمكن للمتضادين ان يتوحدا ؟ نحن هنا في قلب الإغراب والفراغ، ولكن صورة الفراغ Image de vacuité المجردة هذه لا يعوزها الغنى: فهي توحي الينا بأن **الكرم غريزة** كاللعب عند هذا الممدوح وانه يقصد مثله الى رضى النفس ، والكلمة تظهر ثوراً في الشطر الأول من البيت التالي :

٣٦ ـ يتلو رضاهُ الغنى باجمعِهِ   وتحذَرُ الحادثاتُ في غضبه(٢١)

ورضى الممدوح هنا يمنح كرمه مدى جديداً مبالغاً فيه ، يستحضره في الذهن لفظ « باجمعه » الذي يدين في محله قبل وقف داخلي بين الشطرين لرغبة في الالحاح والتأكيد. وبعلاقة طباقية تقوم على عنصرين تحقق لفظة « رضى » ولفظة القافية « غضب » التخلص من الشطر الأول الى الشطر الثاني . ومع هذا الشطر نعود الى الموضوع الأول : انتصار الممدوح في صراعه مع الزمن (ش ١ ، ب ٣٥) . **فالخطوب المدماة بعمل الممدوح تغدو في** شكل « حادثات » **خاضعة لارادته** كل الخضوع ، حتى ان الناس ليخشونها حين يشرع الممدوح بالغضب. وبما ان الوحدة اللفظية « الحادثات » تبدأ بأداة التعريف ، فانها تجسد ، على غرار « الخطوب » الانفعالية التي تهدف الى تضخيم الفكرة ، **فسلطة الانسان الطيب الكريم غريزة** تبدو لا محدودة حتى انها لتسمح له لا بقهر الزمن فحسب، بل بالافادة منه ايضاً لمصلحته . وبكلمة اخرى ، ان الصورة التعبيرية تجعل حقيقة فكرية بل ما ورائية شيئاً محسوساً . وهذه الفكرة ونريد بها تسخير الزمن لمشيئة الانسان النبيل تتواتر كثيراً في شعر ابي تمام ، فالعلاقة بين الممدوح مالك بن طوق وفريق من اهله (أسامة) تشي برؤية مفادها ان الزمن ـ القدر ليس ، في راي ابي تمام ، سوى وحش فرائسه الأناس الطالحون الشريرون . فهو بانقضاضه عليهم يثأر للرجال الصالحين الخيرين من مثل هذا الممدوح الذي كان نموذج الكرم والاخلاص لأهله ، والتواضع ...

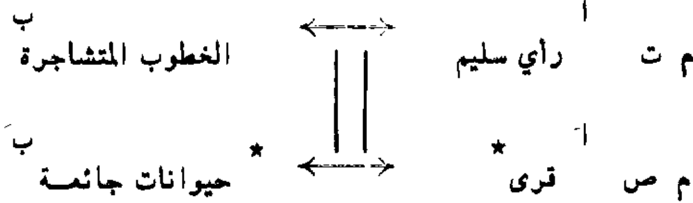
١٤ ـ ورايتَ قومك والاساءةُ منهمُ   جرحى بظفرِ للزمانِ ونابِ

١٥ ـ هم صيّروا تلك البروقَ صواعقاً   فيهمْ وذاك العفوَ سوطَ عذابِ(٢٢)

واذا كان الكريم قادراً على قهر الزمن وتسخيره لمشيئته فرجل الحكمة والراي السليم يشاركه في هذه القدرة ، وتقنية الصورة الفنية عند ابي تمام تسعفنا في استنباط هذه الفكرة، فقد تغنى بمحاسن المعتزلي يحيى بن ثابت فقال :

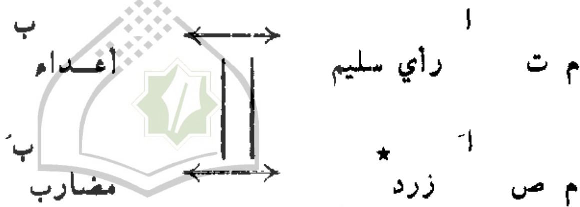
٢٨ ـ وإذا تشاجرتِ الخطوبُ قرَيْتَها جَدَلاً يَفُلُّ مَضَاربَ الأعداءِ(٢٣)

وفي هذا البيت يبدو لفظ « جدل » العزيزعلى المعتزلة محوراً يربط علاقتين تكونان بنية البيت التصويرية ، أولاهما :



وهي تقوم جوهرياً على العماد الفعلي« قَرَى » اي أطعم الذي يغير نظامه للدلالة على « سكّن » » فيصور على هذا النحو (م ص) بقدر ما يصور نقطة التلاقي المكوّنة من جزيئين معنويين : الفائدة والعودة الى الهدوء ، وينجم عن هذا رؤية مفادها : ان الممدوح المثل للانسان يقهر آفات الطبيعة برأيه السليم ،ويردها من حالة العنف الى حالة الهدوء .

والثانية :



وتأليف هذه العلاقة يعتمد على الفعل « يفلُّ » مضارع « فلَّ » اي ثلم ، والذي اريد به في الخطاب « قهرَ وردَّ الأذى » .وعليه ففي صراع يعتمد على القوة ان من يربح انما هو رجل العقل والحكمة . ايوجد هنااشارة لا شعورية الى ما سيطبع الحياة السياسية فيما بعد ، ونريد بذلك الصراع بينالكتاب والعسكريين ؟

مهما يكن من شيء فان لغة ابي تمام لا توحي فقط بإمكانية قهر الانسان لآفات الزمن بالهيمنة عليها وإبطال اذاها فيما اذااوتي الحكمة بل تذهب أبعد من ذلك فتوحي بأن الرجل النبيل يستطيع بما اوتي من مزاياسلوكية من كرم وشجاعة وتقى وقوة ... ، ان يبدد الكوارث التي يصطرع معها ، وتتبدى هذهالصفة الدرامية في قول ابي تمام :

٢٥ ـ وذو يتفقات مستمرٍ مريرُها اذا الخطبُ لاقاها اضمحلت نوائبه(٢٤)

ولغة ابيتمام الشعرية هي من الغنى بحيثاذا ما تالفت في قصيدة من قصائده الهامةاتاحت لنا ان نستشف رؤية سياسية اجتماعية تتصلاتصالا وثيقاً برؤيته الكونية الميتافيزيكية ، ففي قصيدة من روائعه(٢٥) يستنبط المتأمل بنيةثنائية الفرض تتأكد وحدتها بمهارة للتعبير عن رؤية سياسيةاجتماعية وميتافيزيكية ، وتقوم هذه البنية على وصف الطبيعة في الشتاء والربيع والمدح الذي يتغنى خصال الخليفة المعتصم .والتخلص من الغرض الأول الى الثاني يتحقق

بوساطة تشبيه مقلوب يقوم على اللامنطقية اذنسب فيه الىالشيء المصوّر Objet d'évocation صفات خاصة تميز الشيء الأساسي المصوَّر Objet repère له ، فخلافاً للمنطق تبدو مناظر الطبيعة العجيبة في الربيع مشبّهة ، بوساطةالاداة « كان » ، بصفات الممدوح الخلقية :

٢٢ ـ خُلُقٌ اطلَّ من الربيعِ كأنّه ... خلقُ الإمامِ وهديُه المتيسر[٢٦]

وهذا القلب يسمح لمجرى الحدث بالتقدمفي سبيل المديح دون انقطاع كان من الممكن ان يحدث لو قلبت الآية . وهذا القلب يقوم بدورفعال في تحقيق الوحدة المعنوية ، فصفات الفصول التي ابرزت في القسم الأول من النصانما تبدو في عيني الشاعر أكثر سطوعاً في شخصية الممدوح ، ومن ابرز هذه الصفات : الخصب الذي يجدده الشتاء مواسياً البلاد بأمواهه وينميه الربيع بفعاليته ، والجمال الأخاذ الذي تستمتع به الطبيعة في الربيع . وتفصيل الأمر ان النص يبدأ ببيت جميل يبدوفيه الزمن ثوباً رقيقاً ناعماً يتموج على امرأة متزينة تتثنى في مشيتها ليست سوى الأرضالمكسوة بالنبات :

١ ـ رقّتْ حواشي الدّهرِ فهي تمرْمرُ ... وغدا الثرى في حَليهِ يتكسّرُ[٢٧]

وهذه الصورة توحي بالثراء والرغد ، وهذا ما يصنع طباقاً مع البيت الأخير من القصيدة الذي يفتتح ابو تمام فيه بعذوبة تشوقه الى عدالة اجتماعية في مصلحة الفقراء :

٣٢ ـ فليعسُرنَّ على الليالي بعدَه ... ان يبتلى بصروفهنَّ المُعسِرُ[٢٨]

غنى وفقر، هما الفكرتان المتمكنتان اللتانتسوسان نمو الحدث . ومع ذلك فان كلمة القافية « المعسر » التي تختم الرسالة كلها ،اذا ما كشفت من ناحية عن الأهمية الكبرى لفكرة الاعسار في عالم الشاعر العاطفي ، فانهاتعبر من ناحية اخرى عن رغبته الواعية او اللاواعية في جعلها ترن في ضمير القارىء .

واذا كان هذا البيت يمثل مخرجاً عاماً يفتتح رغبة **شخصية تطالب بالعدالة** ، فهذه الصفة ان هي الا جزء من الصفات التييمجد الشاعر بها المعتصم تبعاً لسلطته التي يمارسها في مصلحة الشعب . فهو عاهل مصطفىيمسك بالسلطة المطلقة في يده (ب ٢٧) ، ويوطد النظام بحكمته (ب ٢٥ ، ب ٢٦) والأمن القوميبل ازدهار البلاد بما في ذلك حياة البداة (ب ٢٨ ، ب ٢٩ ، ب ٣٠) وينقذ الفقراء باغداقهالهبات السامية عليهم فينتشر الرخاء (ب ٣١ ، ب ٣٢) .

وهذا التمجيد يتضمن بالطبع ، ان**الدولة في راي ابي تمام مؤسسة حية لا تقوم بوظيفتها الا بحماية المجتمع بدوياً ومدنياً ، ولا بدَّ لها بخاصة من ان تكون في خدمة الطبقة الفقيرة** . ولكن وظيفة الدولة هذه لا تأخذبعدها الحقيقي الا اذا اخذت بالحسبان فكرتي القسم الأول الرئيستين الا وهما الاخصابوالجمال .

واذا ما كانت الوحدة المعنوية في القصيدةتعبر عن فلسفة اجتماعية ـ سياسية ، فان البيت الأخير (٣٢) يصور في الوقت نفسهرؤية ما ورائية : فرجل الدولة المثالي الذي

وصف الشاعر طبائعه ، انما هو الذي بفعلهالخير ينتصر في معركة تنافس على القدر الذي يؤصل بفعله جذور الشر في الأرض .

ونقع على هذه النغمة في موطن آخر :فالليل يحظر على عقاربه ـ وهي رمز المؤامرات والعوادي ـ ان تدب على الأرض ، خوفاً منانتقام الرجل النبيل ، فقوة هذا الرجل جد عظيمة حتى لتستطيع ان توفر للناس جميعاالأمن في لحظات الرعب المظلمة :

٣١ ـ فيا ايها الساري اسْرِ غيرَ مُحاذرٍ　　جَنانَ ظلامٍ ، او ردى انت هائِبُه

٣٢ ـ فقد بثَّ عبد الله خوفَ انتقامِهِ　　على الليلِ حتى ما تدِبُّ عقاربُه(٢٩)

وتراسل صوتي ههنا ـ كما هو الحال فيمواطن اخرى ـ يصور الفكرة بجرسه ، وهذا التراسل يوحي بمدى قوة هذا الممدوح بما له من تأثير تعبيري يسوسه الأمر « اسْرِ » الذي يرتبط بلفظ « الساري » بوساطة الجناسالاشتقاقي . وهذا التأثير يطبع الفكرة بقوة في ذهن القارىء .

مكان الشاعر في الكون :

والشاعر ابو تمام نفسه هو الذي يحتفظبالمكان الممتاز في المنظومة الكونية المتناغمة ، فالطبيعة على شكل ندى تنضم اليه متوحدة معهشعوراً ، واذ تدرك الدراما التي عاشها ، تتحول من عدو لدود الى صديق ودود :

١٥ ـ مِن كلّ زاهرةٍ ترَقرَقُ بالنّدى　　فكأنها عَيْنٌ عليه تحَدَّرُ(٣٠)

وفي شكل ريح صحراوي عنيف كما فيشكل نار تنبع منالحصباء، تستسلم هذه الطبيعة الى هذا المبدع ، فالبيت :

٢٠ ـ مزّقْتُ ثوبَ عَكُوبِها برُكُوبِها　　والنارُ تنبُع من حصى المَعزاءِ(٣١)

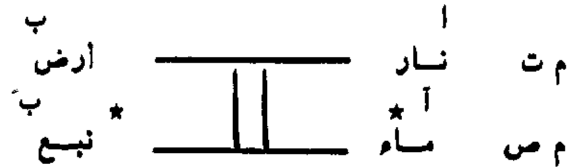
يتغنى بانتصار الشاعر على الطبيعة فيصراعه معها، فهنا صورتان: اولاهما وترسيمتها:

	أ		ب
م ت	غبار	‖	سير الشاعر على ناقته
	آ		* بَ
م ص	ثوب	‖	أداة حادة

تسخر في العمل العماد prédicat « مزّق » ، وهو فعل يدل على عمل يجسد نقطة التلاقي بين المستويين ، ويخلع على الصورةمظهراً دينامياً يخص السير . والحدث يتخذ الغبار « عكوب » معمولاً ، الغبار الذي يغلفالصحراء والذي تثيره بطبيعة الحال عواصف عنيفة . وعليه فنجاح الشاعر في فعله المغامريرمز لانتصاره على الطبيعة ، في شكل ريح ، في صراعه معها. وبما أن المتحدث منتصر في فعله ، فانه يقدم الينا اذا ما استعنا بتحليل باشلار

Bachelard ـ تمريناً يسعف خير اسعاف في قهرعقدة النقص(٣٢) . وعلى هذا فهو يفر من العراك مع البشر ليجد الصراع المحض ، الصراع ضد عنصر مادي : ريح الصحراء الجاف المنيف ، ويتعلم العراك بعراكه مع هذا العنصر .

والصورة الثانية صورة وهمية تقوم على احساسين متناقضين . وترسيمتها كما يلي :



والمشابهة بين الملاقتين او بين العناصرالمكونة يوحيها الفعل « تنبع » مضارع نبع الذي يحل محل « خرج » مجازاً . وهذا التحويل يبرز صورة النار الشديدة التي لا يكف اوارها عن الاضطرام . وبالوهم انما تتوحد النار مع الماء المنبجس ، لتستحضر في الذهن حرارة صحراء داهمتها شمس محرقة . والحقيقتانا ، آ المتباعدتان احداهما عن الأخرى كل التباعد تتقاربان في مزاوجة غريبة « والنار تنبع »تجمع بين احساسين متناقضين ، احساس البرودة ، واحساس الحرارة . والاحساسان يؤلفان في مستوى الخطاب صيغة طباق ، تختلف اختلافاً كبيراً عن صيغة الطباق عند مسلم بن الوليد ، فهي تقوم لديه عموماً على تضاد في التفكير .

بيد ان هذا التناقض يقبل التسويغ اذا ما اعتمدنا على التحليل النفسي . فالفرح والألم ـ كما يقول باشلار ـ على استعداد دائماً لتبادل نشاطهما ، من حول عقدة . فالماء البارد ، حين ننتصر عليه بشجاعة ، يمنحنا احساساً بتيار حار ، وعلى هذا النحو ان سير الشاعر على الأرض المحرقة انما هو تمرين يساعده خير مساعدة في قهر عقدته التي اوضحت من قبل ، وهذا مما يشد الأواصر شداً محكماً بين صورتي البيت الذي تحدثنا عنه .

وفضلاً عن ذلك ، ان النار وحليب الأم على السواء يرمزان في عهد الفطام الى ما يفرضه المجتمع على الطفل من تحريم . وعليه ، ليس هنالك في لا شعور الشاعر ما يمنعه من الجمع بين عنصري الطبيعة : النار والماء . والنصر المعلن عنه ههنا يرمز ، والحالة هذه ، الى الرغبة في قهر الم الطفولة ، وما يرافقها من تحريم .

وابو تمام يوحي الينا باستخدامه للاشارة « فاني » بالعلاقة الدرامية القائمة بينه ، وهو الرجل المبدع ، والقدر الذي ترمز اليه « اهوال الزمان » ولكنه لا يلبث ان يتغنى بانتصار الانسان المبدع الذي يخرج من هذا الصراع ظافراً برغائب الزمن ، اي عطاياه العظيمة :

٤ ـ ذَريني واهوالَ الزمانِ افانيها   فاهوالُهُ العُظمى تليها رغائبُهُ(٣٣)

واذا ما قدر له لحظة من اللحظات ان يكابد للأسف ظلم « القضاء » الذي يدعم الشعراء الأردياء ، فلا يلبث ان ينجو من هذا الظرف : ففي الأبيات التالية يبرز مجرى الأفكار مقابلة على المستوى الشاقولي : ففعل القول الحكمي جزئياً وكلياً في :

٩ ـ وكنتُ اعلمُ علماً لا كفاءَ لهُ	انْ ليس كلُّ فطارٍ ينبتُ العشبا
١٠ـ وربما عدلتْ كفُّ الكريم عن ال	قوم الحضورِ ونالتْ معشراً غيبا(٣٤)

يقيم تضاداً مع فعل القول في البيتين:

٨ ـ إني وانْ كان قومٌ ما لهم سببٌ	الا قضاءٌ كفاهمُ دونيَ السببا
١١ـ لتمضغنَّ غلّة تخبو فيضرمها	اني سبقتُ ويعطى غيريَ القصبا(٣٥)

اللذين غمرا بجو من الانفعال الشخصي .

وهذان البيتانالأخيران اللذان تربط بينهماعلاقة وشيجة من وجهة نظر تركيبية ومعنوية على السواء بفن التضمين يحددان الموضوع الرئيس ، ونريد بذلك ظلم القدر . والمقصود حقاً علاقات بين الشاعر من ناحية ، وخصومهالمعارضين لرغبته: من منافسين وممدوح، وقدر، ومفهوم هذه التبعية تقتضيه الصيغة « ما لهمالا قضاء » في مستوى التركيب (ب ٨) . وعليه ، فنتيجة نجاحهم وهي حقد الشاعرالمضطرم لشعوره بانه مبخوس تنتصب ضد القدر ، اساس هذا الظلم الذي يتمرد الشاعرعليه .

وفضلا عن ذلك ان التضاد في مستوىفعل القول ب ٨ + ب ١٠) ≠ (ب ٩ + ب ١٠) يصور مقصداً آخر خفياً : ما يهم ابا تمام ليسهو التعبير عن تجربته الشخصية فحسب ، بل التعبير عن التجربة العامة المستترة في البيتينالحكميين ، واهم ما يثير في رؤيته للعالم انما هو ما في الظرف الانساني من مفارقة فالانسان المخلص قد يكون ــ كالشاعر نفسه ــ محكوماً عليه بمكابدة جور هؤلاء الذين قدمإليهم الخير .

والكلمة المبينة « قضاء » تربط هذا الظرف بتجربة ما ورائية ، فهذا القضاء هو الذي يفرض ، من خلال الانسان ، امكانية هذا الظلمالاجتماعي .

وقد ادرك ابو تمام بعبقريته ان الصنعةالعربية في عصره كانت تلبية لحاجة نفعية وجمالية في آن معاً ، وافاد من ذلك للتفكير فيالفن الشعري . ولذا فان الألفاظ والصور المستقاة من مهنة النساج بخاصة ومن مهنةالصائغ تغزر في شعره . وشواهده المعبرة عن الجانب الجمالي متعددة ، منها تلك التي توضحلنا دور الزينة في وظيفة الكتابة الشعرية وقد عُدّت صنعة ، فالشعر في راي ابي تمام يأخذ قيمته من العلاقات التزيينية. والشكل الشعري الجدير بالخلود لا يمكن ان يكون سوى تقنيةتجمّلالمعاني، سوى (وشي) يزين ثوباً حريرياً. والمعاني تكتسب من هذا الواقع جمالا تنافسبه الرياض الغناء :

٢٢ـ كم معانٍ وشّيتنها فيكَ قد ام	ستْ واضحتْ ضرائراً للرياضِ
٢٣ـ بقوافٍ هي البواقي على الدهـ	ـرِ ولكنْ اثمانهنَّ مواضِ(٣٦)

فالشاعر اذ هو صانع ماهر في الأعمالاليدوية ، فانه وسيط يقود الأثر الى الخلود ، بينما عطاء الممدوح زائل . واذا لم لا ينتصرالأثر الفني في صراعه مع عطاء الممدوح ؟ وعلى

اي شيء يقوم انتصاره ؟ انه يقوم على وظيفته الجمالية ، فالقصيدة المدحية المماثلة للبرد المنسوج بيدي عامل ماهر تتجاوز ــ كما يقول ابو تمام ــ من حيث القيمة التزيينية والبنيوية، ومن حيث التاثير ، الخلعة الحقيقية التي جمّلتها الزينة وقدمها الممدوح هدية :

٩ ــ سوف أكسوك ما يعفّي عليها   من ثناءٍ كالبُرْدِ بُرْدِ الصَّنَاعِ

١٠ـ حُسنُ هاتيكَ في العيونِ وهذا   حسنُهُ في القلوب والأسماعِ(٣٧)

واذا كانت الرسالة الشعرية هنا تشي بان ابا تمام يعد هذه الزينة عنصراً اساسياً في الرسالة الشعرية لا عنصراً عارضاً اضيف الى بنيتها الموجودة من قبل فانه لينحو النحو نفسه في موطن آخر ، فالقصيدة تماثل الواناً في طنفسة حريرية منسوجة (كشقيقة البرد المنمنم وشيه) (٣٨) .

وهذا الأثر المتقن ، الذي يمتاز بتاليف مزخرف كل الزخرفة ، وببنية محكمة النسج ، يرى النور في حياة عاطفية تتضامن مع الكد المرهف في اثناء الانجاز . وبتعبير آخر ان الجمال الفني يستقي قيمته من الجهد التزييني بقدر ما يستقيه من العاطفة الانسانية التي يمثلها الحب :

٣٥ـ انا ذو كُسالة محبةً لا خَلّةً   حبّرَ القصائد فوّفتُ تفويفا(٣٩)

والأهم من ذلك ان نظام الأسلوب المزخرف يدخل ، فيما يبدو ، في نطاق رؤية كونية ، ففعل الشاعر ، ازاء المادة الشعرية ، ليس سوى فعل الزمن ازاء الطبيعة . ومشابهة خفية تتحقق في ذهن ابي تمام بين عمل الخلق الشعري وعمل الزمن ، بل ان الزمن يتوحد في ذهنه مع صورة الشاعر النساج الذي يقصد بعمله المتقن الى ابداع الجمال ، كابي تمام نفسه ، ويبحث عن الكمال بتحقيق اتحاد بين العناية القائمة على التفكير والزخرف الدقيق المنوع الألوان :

٦ ــ عَني الربيعُ برَوضِهِ فكانما   اهدى اليه الوشْيَ من صنعاء(٤٠)

واذ يستقي هذا الحدث الذي يقوم به الربيع من مودة عميقة تعبر عنها العناية والهدية ، فانه ياخذ طابع « رومانتية » قديمة . وعليه ، فالعمل الذي ينجزه الزمن ، والعمل الذي ينجزه الشاعر النساج لا يختلفان . والشاعر يندمج على هذا النحو في الكون ويقوم بوظيفته وكانه واحد من عناصره .

هذا الحب للعمل المتقن ولكمال الشكل يبدو ايضاً من خلال صورة مدنية من صور العصر ، فابو تمام يشبه الشعراء الحقيقيين بالصياغ الذين يبدعون من التبر الخام معاني محكمة الصنع ، اي اشكالا ثمينة . وعليه فالفنان ليس بوسيط مشلول الارادة ، بل هو صانع يحول المادة الخام ليصنع منها اشكالا جميلة اخاذة . انه عامل ، همه ــ كما يقول بارت BARTHES ــ أن « يشذب شكلا صنعه ، وينحته ، ويهذبه ، ويرصعه ، تماماً كما يستخرج الصائغ الفن من المادة ، قاضياً في هذا العمل ساعات منتظمة من العزلة والجهد »(٤١) . فانظر كيف يصف ابو تمام الخمر :

١٠ ــ عنبيّةٌ ذهبيّةٌ سكبتْ لها   ذهبَ المعاني صاغةُ الشعراءِ(٤٢)

والشاعر الصائغ يتوحد في عمله هذا مع الطبيعة ، فالأرض ليست سوى الأم التي يصوغ رحمها ازهاراً يخلب منظرها الألباب ، ويبعث فيها النور :

١٣ــ دنيا معاشٌ للورى حتى اذا جُليَ الربيعُ فانما هي مَنظَرُ

١٤ــ اضحتْ تصوغُ بطونُها لظهورها نَوْراً تكادُ له القلوبُ تنوِّرُ(٤٣)

وعلى هذا فالشاعر الصائغ يقوم بوظيفته في الكون وكانه عنصر من عناصره . ولكن اذا كان ثمة من تماثل في الوظيفة بين الفعل الشعري وفعل الطبيعة ، وبالتالي بين الشاعر والطبيعة اليس هنالك من تفاوت بينهما ؟ للاجابة عن هذا السؤال يكفينا ان نعرض الى فكرة التجديد وما لها من صلة بمفهوم الجمال :

ففكرة التجديد تتصل اتصالا وثيقا بفعل الطبيعة ، والنسبية الطبيعية تظهر هنا في هيئة تحول . فالأشياء الطبيعية محكومة عنده بنوعين من التحول ، التحول الذي يبرز قبحاً ممجوجاً ، والتحول الذي يظهر جمالا مغرياً :

١٠ــ او لا ترى الأشياء ان هي غُيِّرت سَمُجت وحُسْنُ الأرضِ حين تغيَّرُ(٤٤)

ولكن هذا الجمال الطبيعي المتجدد بفعل الانسان او الربيع ... ليس بخالد ، فحسن الروض لا يدوم وبالتالي فان جمال الايام ليس بالخالد :

٩ ــ ما كانت الأيام تُسلَبُ بهجةً لو انَّ حُسنَ الرَّوضِ كان يُعمَّرُ(٤٥)

وكل جمال طبيعي انما مرجعه العناية الإلهية فهي التي تتحكم بالوان الزهر وتغيراتها :

٢١ ــ صُنْعُ الذي لولا بدائعُ لطفِهِ ما عاد اصفرَ بعد اذ هو اخضرُ(٤٦)

واذا كان جمال الطبيعة ليس بسرمدي خالد ، فان الجمال البشري كذلك ، فهو مهيأ للتهدم كالثوب الذي ابلاه الزمن :

٣ ــ بدَّلَ الدهرُ ثوبَ حُسنكَ حتى نالَهُ بعدَ جِدَّةٍ إخلاقُ(٤٧)

واذا كان جمال الطبيعة والجمال البشري كذلك فما شان الفن الشعري ؟ لقد طرح ابو تمام قضية الحداثة فاعلن عن بصيرة تفضيله للمحدثين . واذا كان ابن قتيبة يوطد نزاهته ازاء القدماء والمحدثين على اعتقاده بأن كل ما هو حديث سيغدو ذات يوم قديماً(٤٨) ، فان ابا تمام يتنبأ بخلود هذا الجديد ، فعلى خلاف الآثار الانسانية التي تخضع لقانون التهدم والفناء يند الفن الحديث ، فيظفر بالخلود ، وهذا هو المعنى الحقيقي للحداثة :

١ ــ الدارُ ناطقةٌ وليستْ تنطقُ بدثورها ان الجديد سيَخْلقُ(٤٩)

فالجديد خالد ، والخلود اساس العملية الابداعية عند ابي تمام . فقصائده تتحدى القدر بخلودها (هي البواقي على الدهر)(٥٠) ، ولا شيء في الوجود اكثر سرمدية من قصيدة مدحية (لا شيء ابقى من ثناء يحبر)(٥١) ، وهي مخلوق خارق ، يتجاوز قوانين الواقع ، ومرور الزمن لا يقضي على جدتها السرمدية وجمالها ، ففي قوله :

٣٧ ـ يا خاطبا مدحي اليه بجوده ولقد خطبت قليلة الخطاب

٣٨ ـ خذها ابنة الفكر المهذب في الدجى والليل اسود رقعة الجلباب

٣٩ ـ بكراً تورث في الحياة وتنثني في السلم وهي كثيرة الاسلاب

٤٠ ـ ويزيدها مر الليالي جدة وتقادم الايام حسن شباب(٥٢)

ابيات تمثل خاتمة قصيدة هامة (ج ١ رقم ٤) وتقود ذهن القارىء نحو المعنى الجوهري الذي تصوره ، ونريد بذلك تمجيد الذات، وذلك بوساطة سلسلة من الافكار : تفوق هذه القصيدة التمامية التي يرغب فيها الممدوح وندرتها (ب٣٧)، ولادتها من جهد تاملي متكرر (ب ٣٨) ، كونها موضع لذة وخصب وفاعل اغراء شديد (ب ٣٩)، جمالها الخالد المتجدد (ب ٤٠) . وصورة ممتدة اصيلة تعبر عن هذه الأفكار :صورة امراة كاملة ، ذات جمال رفيع يسعى Image filée وراءه علية القوم (ب ٣٧) ، والقصيدة بنت الفكر ، في اوج نشاطه ، خلال الليل (ب ٣٨) . وهذه الابنة المولودة من تواصل يكاد يكون غرامياً هي عذراء ، اي جسد للذة والاخصاب ، ولكنها تتحول بوثبة خيالية تجاوز الطبيعة ، الى فارس قادر على قهر الممدوح بالمديح وسلب عطاياه (ب ٣٩) . وهذا التحول يمنح الصورة مظهراً غير مالوف ، وفكرة الصراع تهب لها مظهراً دراميا ، فاذا ما خرجت منه منتصرة ، فمبدعها نفسه هو المنتصر. واذا ما كان مظهرها غير المالوف يدخلها في الغريب ، فان هذا الغريب لا يلبث ان يغدو عجيبا (ب ٤٠) حيث تغدو العذراء كائناً ما فوق الطبيعة يند عن قوانينها بجماله الخالد المتجدد ،وعليه فالقصيدة التمامية تشعرنا بعالم مختلف عن العالم العادي، وتوحي الينا بنوع من الاشراق، فالانطباع الذي تخلفه في نفس هاوي الشعر ليس بانطباع عارض ، يتصل بلحظة ما من التاريخ ،وانما هو انطباع سرمدي متجدد يحس بجدته الهاوي كائناً ما كان زمنه وكذلك شان جمالها الفني ، فالرؤية الفنية عند ابي تمام على طرفي نقيض اذاً مع رؤية فاليري الذي يقول :

« التاثيرات الشعرية آنية ، شانها شان التاثيرات الجمالية قاطبة ، وشان التاثيرات المتصلة بالحواس كلها »(٥٣) .

والقصيدة اذ تتوحد مع هذا الكائن العجيب، تسقط طبيعتها على مبدعها فيكتسب منها صفاتها ، فينتصر مثلها على النموذج الانساني الذي يرمز اليه الممدوح الذي تدخل معه القصيدة في صراع وتخرج منتصرة ، بانتزاعها اسلابه بمزاياها، فتبدو سرمدية الجدة وتكتسب بالتالي صفة الخلود، اي المعنى الحقيقي للحداثة، على الرغم من الزمن. وهذه المظاهر تقنع بلا شك تمجيداً للذات ، فابو تمام انما هو نارسيس الذي يمجد ذاته ، بانتصاره على الممدوح الذي يمثل الجنس البشري، وعلى الشعراء الخصوم، وعلى الزمن ــ الذي قهرته القصيدة بخلودها ، اي بمجاوزتها حدود الطبيعة .

وعلى هذا النحو ان الحدث الخلاق ينتهي برؤية تاملية تشمل فن الشاعر ، ان هي الا نظرة تتركز فيها اهمية تجديد ابي تمام: فالشعر عنده ليس تعبيراً عن فكرة او عاطفة فحسب ، وانما هو بالحري تعبير عن تجربة ما ورائية .وهذه التجربة تشي بايمان ابي تمام بانتصار الشاعر في هذه الأوركسترا الكونية التي تتميز عناصرها بجدلية تقوم على السيطرة ، وايمانه

بأن شـرارة الخلق الأولى تتحول ، مع الزمن الذي يضيء ، الى نور دائم متجدد ، في نشيد فخم يتغنى بتمجيد عبقرية ابي تمـام نفسه .ولكن الشاعر ، يظهر في مواطـن اخرى مصوراً مهمته لا محاكاة الطبيعة بل تفسيرها ، وملهماً يهب له الله ولغتـه (القرآن) قدرة خلاقـة ، وإلهـاماً إلهيـاً :

٤٥ ـ قد جاء في وصفكَ التفسيرُ مُعتذراً بالعجزِ أن لم يُغثني اللهُ والجُمَلُ(٥٤)

واذا كان في هذه النقطة الأخيرة لقاء مـع الثقافة الاغريقية ورؤيتها للعمل الشعري الذي وصفه كروتشـه CROCE بقولـه :

« ظهر العمـل الشعري للاغريق القـدماء شيئاً يدعو للاعجاب ويكاد يكون معجزاً ، حتى انهم سووا بينه وبين نفحة مقدسة ، وحماسة ، وعشق ، وجنون إلهي ، وفصلوا بـين الشعراء المنشدين وبقيـة الفنانـين ، فكرموهم على انهم ملهمون أوحت اليهم الآلهة ، وتلامذة" اصفطتهم ربات الفنـون Les Muses ، يصل غناؤهم الى السماء الفسيحـة »(٥٥) .

فان النقطة الأولى تمثل تعارضاً مع هـذا ألتوافق ، وتميز رؤية ابي تمام عن رؤية الاغريق والاسلام على حد سواء .

مهما يكن مـن امر فان التحليـل السابق يسمح لنا بان ندرك ان رؤية ابي تمام للكون توحد العالم وتنظمه حسب سلم تدريجي تكونه عناصر مختلفة على علاقة دارميـة تهدف الى الهدم او البنـاء ، وينتهي الى الله ، ولكنها تضـع انسان القيم في مركز هذا العالم ، انها بالحري فلسفة مركزها الانسان Anthropo-Centrique تمجـد هذا الانسان ، ولكنها تكرم الفنان ولا سيما ابي تمـام نفسه ، وهي في تمجيدها لانسان القيـم وتكريمها للانسان المبدع تكريماً يرقى به احياناً الى مرتبة الابداع قد تمثل انحرافاً عن الرؤيـة الكونية السائدة لعصـر الشاعر وردة فعل على ما كانت عليه حال الانسان في هذا العصر . فابو تمام اذ يمنح نفسه قدرة الخلق يعبر ضمناً عـن صلف الفنان ، ويؤكـد ذاته على هذا النحو .وهـذه الرؤية تُستشـف مـن كثير من مقالات الكنـدي الفيلسوف العربي والتي وقفهـا على تفسير ماهية العالم في منظور ابداعي والعلاقات بين هذا العالم وخالقه(٥٦) . كما تستشـف من بـين سطور كتـاب الحيوان للجاحظ ، فهـذا الكتاب يجسد رؤية كونية يسوسها الله ، وهذا الكون مؤلف مـن قسمين: العالم اللاعضوي ، والعالم العضوي الحي ، وتنظيم العالم يتوقف على العلاقات بـين الأشياء والكائنات الحيـة ، وهذه العلاقات هي المشابه والمختلف ، والضد ، التي تتوقف عليها وحدة العالم . وهدف المؤلف هو الكشـف عن هذه العلاقات والبرهنـة على كمال آلية الابداع، وبالتالي على كمال المبدع(٥٧).

وأبو تمام اذ يرى هذه الرؤية الفذة ويلح على حرية الانسان ولا سيما الانسان المبدع انما يمثل ردة فعل على ما كان يعانيه الانسان واقعياً في عصره ، فقد كان هذا الانسان فريسـة تمزق داخلي ولا سيما انسان النخبة ، وهذا التمزق نتيجـة المفارقة العجيبة بـين المثال والواقع : فالمبادىء التي كان يلقنـه اياها النظام التربوي تعلي من مجد الله الواحد ومجد الانسان الذي خلق على صورته ، وتريد له ان يكون حرا(٥٨) فلا خضوع في الإسلام الا لله وحده ، واستغلال الانسان للانسان محرم ، وامر المسلمين شورى بينهم ، والانسان حر لأن الله منحه صفة التعقل

والادراك والقدرة على السلوك العقلي والحكم على الاشياء . وتبعة هذه الحرية ملقاة على كاهل هذا الانسان لانه خليفة الله في الأرض .

وختاماً لا يسعنا الا الاشارة الى ان ترابط هـذه العناصر التي تؤلف الكون عند ابي تمام وتسوسها علاقات تقوم على صراع جدلي ، يخلف آثاراً مماثلة في بنية العمل الشعري نفسه . أيوجد هنا اثر المعارك المعروفة بين الآلهة في الأساطير الاغريقية او اثر جدل افلاطوني ؟

مهما يكن من امر فابو تمام يظل في تاريخ الابداع الشعري عند العرب اول شاعر كرّم الكائن الانساني ورفع الفنان الشاعر الى اعلى مستوى بمنحه اياه القدرة على تصور عالم غني العناصر لكي يتخذ الابداع الذي لا يكف عن الحركة شكلاً فنياً يحتوي الكون .

الهوامش :

١ ـ انظر: ONIMUS (J.), La Connaissance poétique, introduction à la lecture des poètes modernes, Paris, Descelée de Brouwer, 1966, p. 16.

٢ ـ انظر: LEENHARDT (J.), « Psychologie et sociologie de la littérature » in. Les Chemins actuels de la critique, collectif, Paris, 10/18, 1968, p. 270.

٣ ـ AKKAM (F.), La Poétique d'Abu Tammâm, « Créateur de l'insolite chez les Arabes », thèse ès lettres et sciences humaines, soutenue, à Paris, 1980.

٤ ـ ديوان ، ط . عزام ، رقم ٤٦٥ ، ٥١٦/٤ .

٥ ـ ديوان ، رقم ١٤١ ، ٢١٧/٣ .

٦ ـ ديوان ، رقم ٢٢٧ ، ١٧٠/٤ .

٧ ـ انظر: VALERY (P.), «Choses tues», in œuvres Complètes, ed. Gallimard, « Bib. de la Pléiade » 1965, t. II, p. 486.

٨ ـ ديوان ، رقم ١٦ ، ٢٣٠/١ .

٩ ـ ديوان ، رقم ١٦ ، ٢٣٢/١ ـ ٢٣٣ .

١٠ـ ديوان ، رقم ١٦ ، ٢٣٠/١ .

١١ـ ديوان ، رقم ٢ ، ٢٧/١ .

١٢ـ ديوان ، رقم ٧١ ، (٧٤ خطا) ، ١٩١/٢ .

١٣ـ المصدر نفسه .

١٤ـ ديوان ، رقم ٧١ (٧٤ خطا) ، ١٩٢/٢ .

١٥ـ ديوان ، رقم ٢٨٠/٢٢٤ .

١٦ـ ينسب الى الرسول الكريم قوله : «الخيل معقود بنواصيها الخير الى يوم القيامة » . انظر WENSINCK, al-Mu'gam al-Mufahras li'alfâz al-Hadit, Concordance et Indice, 7 vol. Leid., 1936-1969, 11, p. 96.

وانظر : بخاري ، صحيح ، المجلد الرابع ، ص ٢٥٢ .

١٧ـ ديوان ، رقم ١٦ ، ٢٢٦/١ .

١٨ـ ديوان ، رقم ١٦ ، ٢٢٦/١ .

١٩ـ ديوان ، رقم ١٦ ، ٢٣٦/١ .

٢٠ـ ديوان ، رقم ٢٠ ، ٢٨٠/١ .

٢١ـ المصدر نفسه .

٢٢ـ ديوان ، رقم ٤ ، ٨٦/١ .

٢٣ـ ديوان ، رقم ٢ ، ٤٣/١ .

٢٤ـ ديوان ، رقم ١٦ ، ٢٣٤/١ .

٢٥ـ ديوان ، رقم ٧١ ، ١٩١/٢ ـ ١٩٧ .

٢٦ـ ديوان ، رقم ٧١ ، ١٩٦/٢ .

٢٧ـ ديوان ، رقم ٧١ ، ١٩١/٢ .

٢٨ـ ديوان ، رقم ٧١ ، ١٩٧/٢ .

٢٩ـ ديوان ، رقم ٢١٦ ، ٢٣٦/١ .

٣٠- ديوان ، رقم ٧١ ، ١٩٥/٢ .

٣١- ديوان ، رقم ٢ ، ٤٠/١ .

٣٢- كثير من الادلة تسوغ هذه العقدة :

١ - المهنة الوضعية التي كان يمارسها والد الشاعر : فقد كان خمّارا في دمشق .

٢ - الفتوة البائسة : فقد امضى الشاعر فتوته صانع نساج في دمشق ، ثم اتجه الى مصر ليعيش من بيع الماء في مسجدها الكبير .

٣ - العاهة الجسد : فقد كان الشاعر ينطق لغة نقية للغاية ، ولكنه كان ذا صوت اجش ، وكان مصابا بعاهة في النطق ، فكان يفضي باشعاره الى راويته « صالح » لينشدها . اما مظاهر هذه العقدة فعديدة ايضا . ومنها : ١ - النسب المزيف : فقد غير الشاعر اسم ابيه تدوس الى واس ، ومنح لنفسه نسبا يصله بقبيلة طيء . ٢ - هوس ابي تمام بالوصول الى مقام رفيع في المجتمع . ٣ - رغبته في ان يفرض نفسه على انه متفوق ، بوساطة خلق شعري جديد ، مطبوع بالاغراب .

٣٣- ديوان ، رقم ١٦ ، ٣٦/١ .

٣٤- ديوان ، رقم ١٧ ، ٢٤٢/١ .

٣٥- المصدر نفسه .

٣٦- ديوان ، رقم ٨٩ ، ٣١٤/٢ .

٣٧- ديوان ، رقم ٩٣ ، ٣٤٢/٢ .

٣٨- انظر (ب ٥٣) ، ديوان ، رقم ٣٧ ، ٤٠٤/١ .

٣٩- ديوان ، رقم ٦٠١ ، ٣٨٥/٢ .

٤٠- ديوان ، رقم ٢ ، ٢٩/١ .

٤١- انظر: BARTHES (R.), « L'artisant du style », in Le Degré zéro de l'Ecriture, Paris, Gonthier, 1971, pp. 55-56.

٤٢- ديوان ، رقم ٢ ، ٣٣/١ .

٤٣- ديوان ، رقم ٧١ ، ١٩٤/٢ - ١٩٥ .

٤٤- ديوان ، رقم ٧١ ، ١٩٤/٢ .

٤٥- المصدر نفسه .

٤٦- ديوان ، رقم ٧١ ، ١٩٦ .

٤٧- ديوان ، رقم ٤٠٠ ، ٤٠٥/٤ .

٤٨- انظر : ابن قتيبة ، الشعر والشعراء ، تحقيق احمد محمد شاكر ، مصر ، دار المعارف ١٩٦٦ - ١٩٦٧ ، مقدمة ، ص ٦٣ .

٤٩- ديوان ، رقم ٣٩٧ ، ٣٩٣/٤ .

٥٠- انظر ما قبل ، ص ١٧ .

٥١- انظر ديوان ، رقم ٧٤ ، ٢١٦/٢ ، ب ١٠ .

٥٢- ديوان ، رقم ١٤ ، ٩٦/١ .

٥٣- انظر: VALERY, « L'innovation esthétique », in variété, œuvres Complètes, ed. pléiade, t. 1, p. 1415, cf. ibid. « La tentation de saint Flaubert », p. 613.

٥٤- ديوان ، رقم ١١١ ، ١٩/٤ .

٥٥- انظر: CROCE (B), La Poésie, ed. P.u.F., 1951, p. 9.

٥٦- انظر: ALLARD (M.), « Comment al-Kindi a-t-il lu les philosophes grecs ? » in Mélange de l'université saint-Joseph, t. XLVI. p. 461

٥٧- انظر: ALLOUGBI (A.), « Le Comportement animal vu par Gâhiz, thèse de doctorat de 111ème Cycle, présentée à Paris, 1975, pp. 9-12.

٥٨- انظر:

BOU AMRANE (Ch.), Le Problème de la Liberté humaine dans la Pensée musulmane, Paris, Vrin 1978.



المخطوطات العربية
بين يدي التحقيق

د. محمد التونجي

كثيرا ما يتساءل الأدباء : هل التحقيق في مستوى التاليف ؟
وهل ينظر اليه من الناحية العلمية بمنظار التقدير والأهمية ؟

الحق أن التحقيق جهد علمي مشكور، اذا قصد صاحبه خدمة العلم والاخلاص له · وقد يتطلب التحقيق وقتاً أطول من التاليف · كما أن خدمة الكتاب القديم ، والباسه اللبوس العلمي الجديد أمر لا يقل بحال عن التأليف · وما زالت أنظار العلماء تتلفت نحو المحققين ، وتوليهم الاحترام والتقدير الزائدين ، ولا سيما ممن أخلص في عمله ، وأصاب في نتاجه · أما من حيث المردود ، فالتأليف الجيد يعادل التحقيق الجيد ·

ولعل أثمن المخطوطات التي نحن بحاجة ماسة الى اراءتها النور ، ونحض على كشفها ، تلك التي ألفها أصحابها عن تراجم الأعلام ، والتعريف بالكتب ، ودواوين الشعراء الذين فقدت مجموعاتهم ، أو منتخبات شعرية لأعصر قل فيها التراث المبذول بين الأيدي ·

وفي الحق فان ما وصل الينا كان تراثاً ضخماً ـ وما ضاع كان أضخم ـ ولا سيما حين تتهيأ الظروف المناسبة لطبع المخطوطات كلها ، أو الثمين منها على

الأقل . وتتجه أنظار القطر العربي السوري اليوم الى احياء تراثنا العلمي بطبع المخطوطات في تاريخ الطب ، والهندسة ، والبيطرة ، والزراعة .. وعلى هذا يدأب معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب ، لأنها تؤكد على مكانة العرب العلمية في مرحلة ترأسوا فيها عملية الابداع في العلوم .

ونقف أمام من يشتغلون بالمخطوطات وقفة اجلال وتقدير ، لأنهم وقفوا أحلى ساعات حياتهم على العيش في رداء المكتبات وبين أروقتها ينبشون كنوز العرب ، ويقدمونها للأجيال تنهل منها ما طاب لها ، وكأنهم جنود صامتون صامدون ، متربصون خلف متاريسهم وداخل خنادقهم .

والعمل بالمخطوطات فن من فنون الأدب الحديثة ، مما لم يكن معروفاً قبلا . وقد اتجهت الأنظار اليه منذ وجدت المطبعة ، ومنذ أخذ المستشرقون بطبع تراثنا العربي .. فلهم الفضل في السبق، وعلينا واجب المتابعة والنبش والاحياء.

ولما كان الحديث عن هذا الموضوع جديداً ، ولما كان فناً حديثاً فقد وجبت الاشارة الى بعض النقاط المهمة ، التي من شأنها أن تعين القارىء على الانخراط في هذا الميدان ، أو تقدير المشتغلين حق قدرهم . وككل فن ، لم يكن له حتى اليوم قواعد مرسومة ، ولا شروط مقننة معلومة . لأن المشتغل بالمخطوط يفترض أن يكون في مستوى علمي راق ، وتجربة في حقل التأليف مشكورة . ومع ذلك فقد أخذت بعض الدراسات تشرئب أعناقها ، وتثبت جدراتها أمثال دراسة جدية للدكتور عبد السلام هارون ، ودراسة مثيلتها للدكتور صلاح الدين المنجد من البلاد العربية . ولكن هاتين الدراستين موجزتان جداً ، على أهميتهما ، ولا يتمدى ما فيهما نتائج تجاربهما الشخصية العميقة .

وان الذي جرى عليه المستشرقون قبلنا ، وكبار المحققين من العرب ومن المسلمين يكاد يتشابه في أفضل النقاط وأهم الركائز . وهذا يثبت أن المشتغلين في هذا المضمار بلغوا مرحلة من النضج الفكري ، تجعلهم يتشابهون مع غيرهم من أندادهم المستشرقين .

حتى الطلاب الذين تعتمد رسائلهم الجامعية المليا على دراسة مخطوطة

معينة ، يخرجون بها الى النور ، وكأنها جارية على القوانين المنهجية المتبعة ، لأن أساتذتهم ، الذين استقوا من منابع متشابهة ـ مشرقية أو مستشرقية ـ دربوهم ، وأمسكوا بأقلامهم وأيديهم .وهدوهم سواء السبيل ·

● المشرفون على المخطوطات :

يعد الموظف المشرف على المخطوطات صلة الوصل بين الخزائن والمحقق · ولهذا يفترض به أن يكون على بينة تامة من عمله ، وأن يتحلى بصفات تؤهله لأداء رسالته خير أداء · من ذلك :

١ ـ أن يكون ذا اطلاع كبير على أمات الكتب والمراجع والمعاجم ·

٢ ـ أن يجري دورة علمية كاملة ، تؤهله لشرف الحفاظ على كنز أمته ، كأن يتقن أمور التصنيف والتبويب .وأن يلم بأمور التحميض والتصوير والتظهير ، وأن يجيد عملية ترميم المخطوطات وطرق المحافظة عليها ·

٣ ـ أن يلم باحدى اللغات الأجنبية على الأغلب · ويفضل أن يتعلم الفارسية ان كان عربياً ، وأن يتعلم العربية ان كان فارسياً ، وأن يتعلما ـ العربي والفارسي على السواء ـ التركية · لأن كثيراً من المخطوطات العربية تتضمن كتباً من الفارسية ومن التركية ، ولأن كثيراً من المخطوطات الفارسية تغزر فيها اللغة العربية ، وأحياناً التركية · ولا تكاد تخلو خزانة من الخزانات العربية من بعض الكتب أو الدواوين أو الكناشات الفارسية أو التركية · وأمر معرفة الفارسية ضروري كذلك للباحث المحقق ولطالب الدراسات العليا الذي يتابع بحوثه عن طريق المخطوطات ·

٤ ـ أن يتصف بالصبر ، والدقة ، والأمانة ، والتعشق للعمل الذي أوكل اليه ·

● عمل المحقق :

كان على الأديب قديماً أن يتعرف الى نوعية الورق ، وحرفة الوراقة ، ومستوى الناسخين وصناعة المداد والقلم · ومثل هذه المعلومات يمكن الاطلاع عليها في كتب الموسوعات التي ألفت في عصر المماليك ، مثل كتاب «صبح الأعشى» للقلقشندي ، و « نهاية الأرب » للنويري ·

أما اليوم فعلى المحقق أن يلم بالعدسات والقارئات، وبأنواع الآلات الطابعة، وأي نوع منها يؤدي المهمة في اخراج الكتاب ، ونوعية الورق الذي يتقبل الحبر ، ويريح النظر • وأي جسم من الحروف يمكن أن يوصف به الكتاب ، وما هي أرقام الحروف المساعدة • كما عليه أن يعرف مَن مِنَ الناشرين يسخو على الكتاب المحقق ، ومن منهم يغار على الكتاب وعلى اخراجه • كما عليه أن يلم بالمكتبات التي سيراسلها للحصول على النسخ التي يحتاج اليها ، وأن يتأكد من تكرار النسخ ، واقصاء المكرر منها ، وجمع كل النسخ اذا أراد لعمله الكمال ، ما لم تكن المخطوطة فريدة في العالم •

وقبل أن يراسل المكتبات عليه أن يتأكد من الفهارس الموثوقة من العنوان الأصلي الذي يريده ، والرقم الذي ينضوي هذا العنوان تحته • فقد تتشابه العناوين أحياناً ، كما قد تختلف ويكون المضمون واحداً • فقد عثرت على نسختين من كتاب « دمية القصر » للباخرزي : الواحدة في تركية بمكتبة بايزيد ، وقد كتبت بعد ٢٢٠ سنة من وفاة المؤلف ، والثانية في النمسة وقد كتبت سنة ٢١٥٤ هجرية ، كتب على كعب النسختين « تاج الكتاب في طبقات الشعراء العرب » ، وهما في الأصل نسختان من دمية القصر ، شاء الناسخ تغيير العنوان •

وقد يعثر المحقق على مخطوطة بلا عنوان ، فيستطيع الاستدلال عليه من ترجمة المؤلف • كما قد يحدث العكس معه : بأن يفقد اسم المؤلف ، فيستطيع حينئذ الاستدلال عليه من اسم الكتاب وموضوعه • وذلك بالرجوع الى الكتب التي ترجمت للمؤلف ، أو للكتب التي تُعنى بأسماء الكتب ، مثل : كشف الظنون ، وايضاح المكنون ، وأسماء الكتب • والكتاب الأخير هو من الكتب النادرة في معرفة الكتب القديمة ومؤلفه هو « رياضي زاده » أستاذ حاجي خليفة • يعاد طبعه الآن بدمشق ، بعد أن طبع في القاهرة والكويت •

وعلى المحقق كذلك أن يتثبت من اسم المؤلف كاملا ، فيذكره في مقدمة دراسته ، مع ذكر الكتب التي تعرضت لترجمته ، والاشارة الى الصفحات والأجزاء ان أمكن ، ليسهل على الباحثين الرجوع اليها اذا أرادوا التوسع في هذا المضمار •

وأن يضع مقدمة يعرّف بها الكتاب ، والمؤلف ، والعصر ، وميزاته • ويفضل

أن تكتب عقب الانتهاء من تحقيق المتن وطبعه ، ولا مانع عندئـذ من أن تكتب المقدمة في خاتمة الكتاب ٠٠ وهي طريقة حديثة قلما اتبعت قبلا ٠

وبالطبع فان معرفة أنواع الخطوط، وتاريخ كل خط، والأمصار التي انفردت بأنـواع معينة من الخطـوط ٠ ليتسنى له كشف المخطوطة التي بين يديه ٠ فمثلا كانت الكتابة في القرون الهجرية الثلاثة الأولى (كوفية) ، ثم أخذت في التطـور والتغير ٠ أما الخط الحديث الذي ينسب اختراعه الى ابن مقلة ، فليس في الواقع من ابتداعه ٠ ولكن له الفضل في ترسيخ دعائمه ، ووضع قوانينه واشاعته ٠ ثم هناك (الخط الفارسي) ، وهو خال من التعقيدات والدوائر الخطية (الديوانية). وهو الذي كانت تكتب به الكتب الفارسية في العصر العباسي ، ثـم كتبت به كتب عربية كثيرة ٠ وهو الخط الذي انتشر في المؤلفات العثمانية فيما بعد ٠

وكذلك نجد (الخط الافريقي)، الذي هو بين خط المشارقة وخط الأندلسيين٠ ويمتاز (القلم الأندلسي) بأنه ميال الى الاقتباس من أشكال الألفباء اللاتينية في الأندلس التي كانت تكتب به في تلك الأيام ، مع كثـير من الاستدارات وتداخـل الكلمات ، وتغيير كبير في كيفية التنقيط، كوضع نقطـة الفاء مـن تحت ونقطـة القاف من فوق ٠

والمهم في الأمر أن الأندلسيين اختلفوا عن المشارقة في ترتيب ألفبائهم ، وهـذا ما دعاهم الى ترتيب معاجمهم بأشكال مخالفة لما يفعله المشارقة ٠ ويلاحظ أنهم نظموها بشكل متناسق ، حيث رصفـوا الحـروف المتشابهـة الرسم تلو بعضهـا بعضاً ٠ والألفباء الأندلسية هي :

أ ٠ ب ٠ ت ٠ ث ٠ ج ٠ ح ٠ خ ٠ د ٠ ذ ٠ ر ٠ ز ٠ ط ٠ ظ ٠ ٠ ك ٠ ل ٠ م ٠ ن ٠ ص ٠ ض ٠ ع ٠ غ ٠ ف ٠ ق ٠ س ٠ ش ٠ هـ ٠ و ٠ لا ٠ ي ٠

يسوقنا هذا الحديث للاشارة الى (الألفباء الفارسية)٠ فقد سار الفرس في ترتيب ألفبائهم بعـد دخول لغة القـرآن الى بلادهم على نهج المشارقة ٠ ولكنهم حين أرادوا ترتيب أحرفهم الفارسية الأربعـة التـي انفـردوا بهـا وهـي : پ چ ژ گ رتبـوا كل حـرف عقب مثيله ، بحيث وضعوا الباء بثـلاث نقاط بعد الباء العربية ، وبعد الجيـم العربية وضعوا الجيم الفارسية، ومثلهما الزاي والكـاف الفارسيتان ٠ غير أنهـم وضعوا الواو بين الهاء والياء ، لتكـون

الهاء فاصلا بين ما آخره واو وما آخره ياء • وعلى هذا سار مؤلفو المعاجم العربية الذين أصلهم فارسي كالزمخشري في أساس البلاغة ، والفيروز آبادي في القاموس المحيط ، وكذلك فعل كل مؤلف فارسي في معجمه الفارسي •

وعلى المحقق أن يكون مطلعاً ،ومضطلعاً ، على : العروض ، المعاجم ، النحو ، كتب التراجم ، البلاغة •

● نسخ المخطوطة :

وليس كل النسخ متساوية من الناحية العلمية، ولا من جهة القيمة الأثرية• فهناك النسخة الرئيسة والتي هي النسخة الأم التي هي بخط المؤلف ، ثم النسخة باجازة ، ثم النسخة المنقولة عن الأم باجازة ، ثم النسخة من غير اجازة • وهناك فروع هي التابعة للنسخ السابقة زمنياً ، أو التي فقدت الروابط •

كما أن النسخة المطبوعة مهمة ان وجدت ، لأنها قد تتمم النسخة المعتمدة ، ولا سيما اذا فُقد أصل المطبوع ، أو أن المحقق الأول لم يعتمد على نسخ عثر عليها المحقق الجديد ، ولأن فيها آراء المحقق الأول الذي عانى حتى كشف العديد من النقط الغامضة ، ومن الواجب العلمي عندئذ أن يبين فضل السابق وتجديد اللاحق • وقد حصل مثل هذا كثيراً ، كان المستشرقون غالباً أصحاب الفضل الأول ، كالمستشرق الألماني « رودولف جاير » الذي أخذ عنه الدكتور محمد حسين طبعة ديوان الأعشى ، والمستشرق البريطاني « ليال » الذي أخذ عنه النجار طبعة ديوان عبيد •

واذا كانت النسخة غير معروفة التاريخ ، يستطيع المحقق التوصل الى معرفة القرن الذي نسخت فيه بنوعية الخط ،أو باسم الناسخ ، أو بجنس النقس (الحبر) والورق • ويجدر الانتباه هنا الى أن النسخة الواحدة تكون مكتوبة أحياناً في زمانين متفاوتين ، بحيث يضيع جزؤها ، فيكمله ناسخ آخر في قرن آخر.. ويعرف هذا أيضاً من نوع الخط والنقس•

ويجب أن نعرف هل الناسخ من النوع المخلص الدقيق ، أو أنه جاهل ماسخ ، حسبه أن يملأ الصفحات ليكسب أجر عمله • وهل الراوية أديب مخلص نقل بأمانة ، أو أنه أضاف من عنده بعض الاضافات من غير اشارة ؟

وقد يضيف المؤلف اضافات يلحقها بكتابه ، فاذا ما ذكر أنها ذيل أبقاها المحقق على حالها • أما اذا أشار الى أنه كان يريد الحاق هذه الزيادات في مكانها، ولم تسعفه الظروف ، كان على المحقق أن يلبي رغبة المؤلف ، على أن يذكر ما فعله في مكانه • وهذا ما كان على محقق يتيمة الدهر أن يفعله ، وهذا ما قمنا به فعلا • فقد أضفنا « تتمة اليتيمة » في أماكنها التي أشار الثعالبي اليها •

ومن الملاحظات الجديدة على النسخ، أن نسخة المؤلف التي عثر عليها قد تكون مسودة ، فعلى المحقق أن يبحث عن المبيَّضة • فقد يكتب المؤلف كتابه، ثم يعيد النظر فيه ، ويضيف عليه ما يراه مناسباً ثم يبيض ، ويترك نسختين متداولتين •

كما أن هناك نسخة منسوخة ونسخة ناسخة؛ فقد يؤلف أحدهم كتاباً ثم يعود الى كتابته من جديد في بلد آخر وظروف أخرى • وعلى هذا فقد يكون هناك أكثر من مبيضة ، وحتماً بعضها يفضل الأخرى بالدقة •

أما الدواوين ، فقلما نجد الشاعر نفسه يدون ديوانه بخط يده • واذا حصل مثل هذا فان النسخة ـ ان عثرنا عليها ـ ستكون أماً ، وتعد من روائع المخطوطات • وقد ينسخ الديوان عن الشاعر نفسه، أو يُقرأ عليه بعد نسخه • وكثيراً ما نقع على أكثر من نسخة للديوان الواحد ؛ بعضها لرواته ومحبيه ، وبعضها لحساده ومبغضيه •

وعلى المحقق أن يرجع اليها ان أمكن، وعليه أن يأخذ بالحسبان : الراوية اذا كان شاعراً ، فقد يضيف من عنده بيتاً ،أو يغير كلمات • ويقوم بجمع الشعر عادة محباً أو معادياً • والمتنبي من أكثر الشعراء الذين جمع شعرهم من محبين ومبغضين ومعتدلين • وأفضل الدواوين ما كان مجازاً بخط الشاعر •

● نقص النسخ :

كثيراً ما تصاب الكتابة بتحريفات ،كسقوط نقاط أو اضافة غيرها ، والتصاق نقاط ببعضها بعضاً ، والتشابه بين الفاء والغين ، وبين الدال واللام ، وبين الراء والنون • كما قد تزاد أسنان في الكلمة ، ويسقط بعضها • وقد يقفز

الناسخ سطراً أو مقطعاً سهواً أو عمداً ،فيتلافاها المحقق من نسخة أخرى ، أو من كتب مطبوعة ، شريطة أن يذكر ذلك في الحاشية ٠

وقد يصيب التآكل بعض الورق ٠وأذكر أنني زرت مكتبة جامعة « أوكلا » بالهند ، فهالني أن وجدت الارضة لم تترك سطراً اذ أعملت فيها خراطيمها ٠ وكأنها كانت تتعمد قضم السواد من السطور ٠ وكم آلمني هذا المنظر عندما وجدت من بينها مجموعة نادرة من الكتب العربية والفارسية التي لم ترَ النور ، ولن تراه ٠ والجهل برعاية المخطوطات هو الذي يصل بالنسخ الى مثل هذه المرحلة المتردية ٠

● **تحقيق المتن :**

بعد مراعاة كل ما سبق ، بامكان المحقق أن يضع المتن بين يديه ويشرع في تحقيقه ٠ وأهم ما يقوم به :

١ ـ الاعتماد على أقدم النسخ أو على أفضلها خطاً وكمالا ٠ ثم يقارنها بباقي النسخ التي حصل عليها ٠

٢ ـ الاختصار ما أمكن ، سواء أكان ذلك في المقابلات أم في الشروح ، كيلا تتضخم الصفحات كما يفعل بعضهم ٠

٣ ـ وضع رموز معينة لكل نسخة أو لكل اصطلاح، كما ترى في الأشكال والرواسم ٠

٤ ـ ضبط الأعلام وأسماء الأماكن ٠

٥ ـ نقل المشكول من المؤلف نفسه بعد التأكد من صحته ، أو شكل الصعب من الكلام بالاعتماد على أفضل المعاجم القديمة ، مع الاشارة اليها ٠

٦ ـ الأمانة التامة في النقل ، بما في ذلك الهوامش والتعليقات ، ولا يسمح للمحقق بأن يغير شيئاً ٠ وعليه التعليق في الحاشية كما يشتهي ٠ أذكر هذا لأن أحد المحققين في دمشق ،أذهلني عندما أعلمني أنه غيّر مجموعة من ألفاظ ديوان شاعر لأنه لم ينسجم معها !!

خط تونسي (ت)

٧ ـ عدم الاعتماد على نسخة واحدة اذا كان في المكتبات أكثر من نسخة ، وان كانت واضحة • فالمقارنة بين النسخ تكشف ما لم يكن متوقعاً •

٨ ـ القراءة الكاملة للنسخة، لمعرفة الموضوع والفصول والأبواب ، وخصائص الناسخ في الكتابة •

٩ ـ عنونة الأبواب والفصول بحسب الأصول المتبعة اليوم في التاليف ، مع ضرورة الاشارة الى ذلك •

(رسم لصفحتين من النسخة الأحمدية (ح))

١٠ـ الاعتماد على المراجع المناسبة للموضوع . فالنسخة الأدبية يلزمها كتب أدب ، واللغوية تحتاج الى مصادرلغوية .. بالاضافة الى كتب المؤلف نفسه ، والكتب التي عالجت مثل هذا الموضوع .

١١ـ مراجعة معاجم الألفاظ ، ومعاجم المعاني ، ثم المعاجم الفارسية ، والمعربات .

١٢ـ مراعاة التصحيف ، والتحريف ، والمؤتلف ، والمختلف .

١٣ـ مراعاة الزيادة من نسخة الى أخرى ، ومراعاة زيادة النساخ أو انقاصهم .

١٤ـ وضع علامات الترقيم المناسبة ، وان لم يستعملها المؤلف .

١٥ـ الاشراف الكامل على الكتاب في أثناء طباعته ، شريطة أن يقرأ ندٌ للمحقق القراءة الأخيرة قبل الطبع . فقد يصل المحقق الى مرحلة من حفظ التعابير والتراكيب يقرؤها من ذاكرته ، فلا يرى الخطأ المطبعي ، فيؤذي طلبة العلم ، ويتأذى من الساخطين . وهذا ما تجري عليه الجامعة العثمانية في حيدر آباد ، اذ لا يصحح المحقق تجارب كتابه ، بل يصحح تجارب كتاب آخر .

* * *

● الحواشي والتعليقات :

ذكرت في مطلع بحثي أن على المحقق تسجيل اختلافات النسخ ، مع رموز الاضافات والنسخ في الحواشي . ولكنني لم أذكر الجهد الكبير الذي يعانيه المحقق حتى يفهم النص . ومن المفيد جداً أن يسجل المحقق ما يراه مناسباً لتوضيح الغامض ، أو التعريف بعلم اعترضه ، أو مكان ذكره المؤلف ، أو الاشارة الى صاحب بيت أو قول أغفل عنه المؤلف ، أو الى موضع آية كريمة ، أو حديث شريف .

ويستحسن أن يقسم المحقق ـ عندئذ ـ حواشيه الى طبقتين : يضع أرقام الطبقة الأولى بالأرقام الأجنبية (اصطلاحاً) ، ويخصصها لاختلاف النسخ . ويخص الطبقة الثانية بالأرقام العربية ، ويسجل فيها شروحه المناسبة والتعليقات الموضحة . وسبب هذا الفصل أن الباحث عن اختلافات النسخ غالباً ما يكون من الأدباء أو الضليعين . ولا يشترط ذلك في الباحث عن المعاني والتعليقات .

● المراجع الرئيسة :

مما لا شك فيه أن هناك مراجع لا يمكن الاستغناء عنها في أي تحقيق لمتن مهما كان نوعه . ومن هذه المراجع : المصحف المفهرس ـ المعجم المفهرس

لألفاظ الحديث ـ كشف الظنون ـ ايضاح المكنون ـ أسماء الكتب ـ هدية العارفين ـ معجم سركيس ـ معجم المؤلفين ـ الأعلام ـ وفيات الأعيان وملحقاته ـ كتب الطبقات والسيرة ـ كتب التراجم ـ معجم القبائل ـ مجمع الرجال ـ بروكلمان ـ سيزكين ـ دوائر المعارف ـ الموسوعات ٠

● **الفهارس :**

وفي ختام عمل المحقق العلمي يشترط به أن ينهي مخطوطته بفهارس علمية مفصلة ٠ والفهارس أكبر عمل يقوم به المحقق أو تلميذه بعد تحقيق المتن وطبعه. ولا يجوز انجاز الفهارس قبل الانتهاء من طباعة الكتاب ٠ ووجود الفهارس المفصلة يساعد طلبة العلم في بحوثهم كثيراً ٠ ومع أن لكل كتاب فهارس خاصة، فهناك الفهارس العامة التي لا يمكن اغفالها ٠ من ذلك :

فهارس للأعلام ـ فهارس للأماكن ـ فهارس للقبائل ـ فهارس للآيات ـ فهارس للأحاديث ـ فهارس للأمثال ـ فهارس للأشعار بحسب القوافي أو بحسب الأبحر ـ فهارس للألفاظ المعربة ـ فهارس للموضوعات ٠

* * *

توضيح المشتبه لابن ناصر الدين الدمشقي

مطاع الطرابيشي

تمهيد :

لعل أشد نقص في الكتاب العربي هو فشوّ التصحيف والتحريف فيه ، ولذلك أسباب ، منها خلو أكثر المخطوطات عن الشكل ، وخلو كثير منها عن النقط ، وتقارب صور بعض الحروف ·

ولما كان أكثر الخطأ وأشده خطراً ما يقع في الأسماء التي تشتبه بغيرها لتلك الأسباب، فقد وجه علماء السلف عنايتهم الى هذا الأمر ، فوضعوا لذلك كتباً خاصة فيما سموه المؤتلف والمختلف في الأسماء والأنساب، وهو ما تتفق في الخط صورته وتفترق في اللفظ صيغته ، مثل : عُباد ، وعِباد ، وعَبّاد ، وعَيّاد ، وعِياذ · قال ابن الصلاح : « وهو فن جليل ، من لم يعرفه من المحدّثين كثر عِثاره ولم يعدم مُخَجِّلاً »[1] · ومن أشهر الكتب التي صنفت فيه : تلخيص المتشابه للخطيب البغدادي ، والاكمال لابن ماكولا ، والاستدراك لابن نقطة ، والمشتبه للذهبي ، وهو ماسنخصه بطرف من البحث التالي ·

المشتبه للذهبي :

عنوان الكتاب بتمامه : « المشتبه في الرجال أسمائهم وأنسابهم » · تصنيف الامام الحافظ أبي عبدالله محمد بن احمد بن عثمان الذهبي (٦٧٣ ـ ٧٤٨ هـ) ·

قال في مقدمة الكتاب :

« هذا كتاب مبارك جم الفائدة في معرفة ما يشتبه ويتصحف من الاسماء والأنساب والكنى والألقاب ، مماتفق وضعا واختلف نطقاً ، وياتي غالبه في الأسانيد والمرويات • اخترته وقربت لفظه وبالغت في اختصاره ، بعد أن كنت علقت في ذلك كلام الحافظ عبدالغني بن سعيد الأزدي في المشتبه والمختلف ، وكلام الأمير الحافظ أبي نصر بنماكولا ، وكلام الحافظ أبي بكر بن نقطة ، وكلام شيخنا أبي العلاء الفرضي وغيرهم ، واضفت الى ذلك ما وقع لي او تنبهت له • فاعلم ـ أرشدك الله ـ أن العمدة في مختصري هذا على ضبط القلم.. فاتقن يا أخي نسختك ، واعتمد على الشكل والنقط ولا بد ، والا لم تصنع شيئا(٢) »

ونظراً لاتساع مادة الكتاب ولطافة حجمه في الوقت نفسه ، فقد احتل مشتبه الذهبي مكاناً بارزاً بين نظرائه من كتب هذا الفن ، فغدا عمدة الباحثين ، وتعلق به المحققون منهم بأسباب من التذييل والاستدراك •

وقد طبع المشتبه طبعتين اثنتين :الأولى في ليدن سنة ١٨٦٣ م ، بعناية المستشرق الهولندي دي يونج • والثانية في مصر سنة ١٩٦٢ م بتحقيق الأستاذ علي محمد البجاوي ، وقد كان عمدته في نشر الكتاب مخطوطة في مكتبة أحمد الثالث باستانبول، مضبوطة بالقلم ضبطا كاملا واضحا ، وقد قرأ النسخة ابن ناصر الدين ، وكتب على هامشها تعليقات هامة(٣) • والظاهر أنها تختلف عن النسخة الأولى بعض الاختلاف ، وأنها تفوقها ضبطاً وترتيباً •

التوضيح والتبصير :

تناول عمل الذهبي من بعده شخصيتان علميتان لامعتان ومتعاصرتان ، الأولى في الشام ، والثانية في مصر ، وهما :ابن ناصر الدين الدمشقي ، وابن حجر العسقلاني المصري •

● أما ابن ناصر الدين (٧٧٧ ـ ٨٤٢) فقد ظهر مما سلف أنه قرأ المشتبه وكتب بحواشيه تعليقات نفيسة تعقب فيها الذهبي واستدرك عليه • لكنه لم يكتف بذلك ، فصنع في التعليق على المشتبه كتابين :

أولهما توضيح المشتبه ؛ وجاء في مقدمته قوله :

« اما بعد ، فان كتاب المشتبه في الرجال اسمائهم وانسابهم ، الذي الفه في سنة ثلاث وعشرين وسبعمائة الامام الحافظ أبو عبدالله الذهبي رحمه الله ، كتاب مشتمل على فوائد ، محتو على نفائس فرائد ، ليس له في مجموعه نظير ، لكن اختصاره أدى الى التقصير • فترك التقييد بالحروف واحتكم ، وجعل اعتماد طالبه على ضبط القلم ، فاشكل بذلك ما أراد بيانه ، وخفي بسببه ما قصد اعلانه ، فأوضحت ولله الحمد ما اهمله ، وبينت ما اجمله ، وفتحت ما اقفله ، وافصحت عما اغفله ، ورفعت في بعض الأنساب ، ونبهت على الصواب مما وقع خطا في الكتاب(٤) »

ولقد صدق رحمه الله ؛ فان الناظر في كتابه يتبين ، ولأول وهلة ، مبلغ الجهد الذي بذله في تحقيقه ، وكأنما أراد الايدع زيادة لمستزيد ، حتى عده الدكتور بشار عواد معروف « من أنفس الكتب الموضوعة في هذا الفن على الاطلاق(٥) » .

ثانيهما ـ الاعلام بما وقع في مشتبه الذهبي من الأوهام ، قال عنه الزركلي : « جردها من توضيح المشتبه مؤلفهما محمد بن أبي بكر عبدالله بن محمد ، المعروف بابن ناصر الدين • مخطوط كتب سنة ٨٢٩ ، وطرته بخط مؤلفه • في المكتبة العربية بدمشق »(٦) •

ويستفاد من هذا التعريف الوجيز أن ابن ناصر الدين كان قد فرغ من كتابه « التوضيح » قبل سنة ٨٢٩ ، وأن عنايته بمشتبه الذهبي لم تنقطع بعد تأليف التوضيح ، مما جعله أرسخ قدماً من غيره في هذا الكتاب بخاصة ، وفي فن المشتبه بعامة •

● **اما ابن حجر العسقلاني الامام (٧٧٣ ـ ٨٥٢)** فقد صنع في التعليق على المشتبه للذهبي كتابه المعروف « تبصير المنتبه بتحرير المشتبه » ، وقال في مقدمته ـ وهذه عبارته باختصار :

« اما بعد ، فاني لما علقت كتاب المشتبه الذي لخصه الحافظ الشهير ابو عبدالله الذهبي رحمه الله ، وجدت فيه اعوازا من ثلاثة أوجه : احدها تحقيق ضبطه لأنه احال في ذلك على ضبط القلم • ثانيها : اجحافه في الاختصار • وثالثها : ما فاته من التراجم المستقلة • فاستخرت الله تعالى في اختصار ما اسهب فيه ، وبسط ما اجحف في اختصاره(٧) »

ولعل من المناسب أن نتساءل : بعد عرض ما مر من مقدمتي التوضيح والتبصير : هل كان ابن حجر على علم بعمل ابن ناصر الدين في المشتبه ، أو كان

ابن ناصر الدين على علم بعمل ابن حجرفي المجال نفسه ؟ لا بد من التسليم أولا بأنه من غير المعقول أن يخفى الامام ابن‌حجر وأعماله الكبرى على مثل ابن ناصر الدين • ثم من الثابت أن ابن حجر قد اقتنى كتاب « التبيان لبديعة البيان » من تصنيف ابن ناصر الدين ، واستدرك‌عليه ذيلا في أربع ورقات بخطه[٨] ، مما يقطع بمعرفته بابن ناصر الدين وببعض‌أعماله • ومع ذلك يبقى السؤال قائما : هل كان ابن حجر على علم بتوضيح ابن‌ناصر الدين ؟ الحق أنه ليس في عمل الرجلين ـ برغم التوافق الظاهر في أفكارالمقدمتين ـ ما يشير الى أنهما صدرا في كتابيهما عن رأي متبادل أو فكرةمشتركة ، لكن الذي يظهر مع ذلك هو أنهما كانا يعملان في المشتبه في أوقات‌متقاربة ؛ ذلك لأن ابن حجر كان قد فرغ من مسودة التبصير كما يبدو في سنة(٨١٦)[٩] ، على حين فرغ ابن ناصر الدين من كتاب التوضيح قبل سنة(٨٢٩)كما مر آنفا •

وثمة سؤال ثان يفرض نفسه في مجال المقارنة بين الكتابين وهو : هل كان تبصير ابن حجر في مستوى توضيح ابن‌ناصر الدين ؟ لا ريب في أن الامام ابن حجر قد انتهت اليه الرئاسة في زمنه في‌علوم الحديث ، وعلم المشتبه واحد منها• لكن الناظر في الكتابين بخاصة يشعرشعورا واضحا بأن ابن حجر لم يبلغ في التذييل على مشتبه الذهبي مبلغ ابن ناصر الدين ، ولعل هذا ما دفع المعلمي رحمه الله الى أن يقول في حق التبصير :وبشيء من المرارة : «والكتاب فيه‌مواضع دون مستوى المؤلف ، وذلك للاستعجال‌وكثرة الأعمال والحرص على الاختصار[١٠] » ، ثم وافقه الدكتور بشار عوادمعروف في الحكم عليه فقال : « وهو كتاب قيم ، ولكن أنى له أن يبلغ مرتبة توضيح‌ابن ناصر الدين ؟![١١] »

بقي بعد هذه المقارنة السريعة أن‌نلفت الأنظار الى جملة الأمور التالية :

١ ـ تبصير المنتبه مطبوع في أربعة أجزاء ؛ بتحقيق الأستاذ علي محمد البجاوي• نشرته وزارة الثقافة بمصر ، في‌سلسلة « تراثنا » سنة ١٩٦٧ م • وقد اعتمد الأستاذ البجاوي في تحقيق‌الكتاب على ثلاث نسخ خطية ؛ منها اثنتان مقابلتان بأصل المؤلف والثالثة حديثة • ويبدو أن بعضاً من تلك النسخ ـ برغم أصالتها ـ دون‌المستوى الذي يقتضيه ظاهر وصفها[١٢].

٢ ـ كان الأستاذ البجاوي قد أخرج مشتبه الذهبي في سنة (١٩٦٢ م) عن نسخة قرأها ابن ناصر الدين وكتب بهامشها تعليقات قيّمة ، ثم أفاد الأستاذ المحقق من تعليقات ابن ناصر الدين في اخراج التبصير من بعد ٠

٣ ـ توضيح ابن ناصر الدين موافق في ترتيب المواد للنسخة التي نشرها الأستاذ البجاوي من المشتبه ، على حين اختلف الأمر في كتاب التبصير بسبب اعتماد ابن حجر على نسخة أخرى٠ ولقد كان منتظراً والحال كما وصفنا أن يسبق التوضيح التبصير الى النشر ، لكن الذي حصل أن التبصير قد خرج الى الناس محققاً مطبوعاً فاتيح له بذلك انتشار واسع في الأوساط العلمية منذ خمس عشر سنة ، على حين بقي التوضيح رهين محبسه في مكتبات الخاصة من العلماء والباحثين ٠

ابن ناصر الدين الدمشقي (٧٧٧ ـ ٨٤٢) :

هو شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر عبد الله بن محمد القيسي الدمشقي الشافعي ؛ الشهير بابن ناصر الدين : محدّث حافظ ، عارف بالنسب والرجال ٠ أصله من حماة ، وولد بدمشق وتوفي بها ٠ وولي مشيخة دار الحديث الأشرفية[١٣] ٠

٠ مترجم في الأعلام ١١٥/٧ ، ومعجم المؤلفين ١١٢/٩ و ٢٣٦/١٠ ؛ وفيهما ذكر لمصادر ترجمته ٠

نسخة الظاهرية من توضيح المشتبه ؛ وقيمتها :

في دار الكتب الظاهرية بدمشق نسخة كاملة وفريدة من هذا الكتاب[١٤]، في ثلاث مجلدات تحمل الأرقام التالية :« تفسير ٥٨٣ ، ٥٨٤ ، ٥٨٠ » ٠

المجلد الأول : يبدأ بمطلع الكتاب ـ وينتهي بآخر حرف الخاء (يضم ٢٤٤ ورقة) ٠

المجلد الثاني : يبدأ بحرف الدال ـ وينتهي بآخر حرف الكاف (في ٢٤٤ ورقة كذلك) ٠

الجزء الثالث : يبتدىء بحرف اللام ـ وينتهي بآخر الكتاب (وهو بعض المجلد ، ينتهي عند الورقة المائة منه) .

وصفها الأستاذ العش رحمه الله في فهرس التاريخ (ص ١٩٦ ـ ١٩٨) وصفاً مفصلا ، ونقل أطرافاً من مقدمة الكتاب ، لكنه لم يتبين اسم المؤلف فسمى الكتاب على تردد : « توضيح المشتبه لابن حجر » ، ثم ذكرها الأستاذ الألباني في المنتخب من مخطوطات الحديث (ص ١٢٤) فنبه الى وهم سابقه . لكن أوفى بيان عنها كان على لسان المعلمي رحمه الله ، وذلك في مقدمة الاكمال (ص ١٢ ـ ١٣) ، وساكتفي بعرض هذه الفقرة القيمة من حديثه ؛ قال :

« التوضيح : وهو شرح حافل لمشتبه الذهبي . وفي آخر الجزء الأول والثاني تاريخ انتهاء كتابتهما : الأول في جمادى الآخرة سنة ثلاثين وثمانمائة ، والثاني في شهر رمضان من السنة نفسها . وفي آخر كل منهما بخط « ابراهيم بن محمد بن محمود بن بدر الحنبلي » يذكر أنه اشترك في الكتابة جماعة ، وختم هو . والثالث من النسخة عينها ، الا أنه لم يقع بآخره تاريخ . وابراهيم هذا عالم من تلامذة المؤلف ، ولد سنة عشر وثمانمائة ، وتوفي سنة تسعمائة ، كما يعلم من الضوء اللامع ٢/١٦٦ ، والشذرات .

والنسخة جليلة محررة ، يكثر فيها الضبط بالحركات والعلامات ، ويقل فيها الخطأ ، وتزدحم فيها دلائل المعارضة بأصلها معارضة تحر واتقان . وانما كتبت النسخة لضم الكتاب الى موسوعة « علي بن الحسين بن عروة الدمشقي » التي جعلها شرحاً لمسند الامام أحمد ، بعد ترتيبه على أبواب صحيح البخاري ، وسماها « الكواكب الدراري » ، وصار كلما جاءت مناسبة لكتاب من الكتب أخذه برمته ، فهذه النسخة هي في الكواكب : المجلد التاسع عشر بعد المائة ، والعشرون بعد المائة ، وبعض الحادي والعشرين بعد المائة . فقد كتبت النسخة في حياة المؤلف قبل وفاته باثنتي عشرة سنة ، وفي بلده ، والكَتبة كلهم أو أكثرهم من تلامذته ، وابن عروة المكتوبة له من أهل العلم ، ولا أشك في أنها عورضت على نسخة المؤلف ، بل ربما كانت المعارضة معه هو ، وان لم أظفر بما ينص على ذلك . »

النشر بتصوير المخطوطات :

قطعت صناعة التصوير في الوقت الحاضر آماداً بعيدة في ميادين الرقي والاتقان ، فانتشرت لذلك طباعة صور المخطوطات انتشاراً واسعاً لم تعهده من قبل ، وامتازت في الوقت نفسه بخصائص فنية عالية تجعل المطبوع من تلك المصورات أشبه شيء بالمرآة الصافية تظهر فيها صورة الأصل جلية بكل ملامحها وتفصيلاتها ، حتى لقد استطاعت بعض دور النشر المختصة الحفاظ على الألوان الأصلية في الوثائق والمخطوطات ، بحيث تميزت ألوان الرسم في المصورات تبعاً لامتيازها في المخطوطات ، وهو أمر مفيد جداً في مجال التحقيق لمعرفة المتون الأصلية للنصوص والاضافات اللاحقة بعد حين(١٥) •

وعلى ذلك فالتصوير فيما نرى وسيلة سريعة وأمينة في النشر اذا توفر لها ثلاثة شروط لا غنى عنها وهي : حسن اختيار المخطوطة ، والتقديم لها بمقدمة وافية ، وتذييلها بالفهارس المناسبة •وان فتح باب التصوير بالشروط المذكورة نافع للناشئين والمتمرسين معاً في ميادين البحوث والتحقيق ؛ يتعرف به الناشئون معالجة المخطوطات القديمة ،ويتدربون على قراءتها وإلف خطوطها ، ويرتاح له الآخرون الذين يرون بحق أن مصورة قد أُحسن اختيارها وفهرستها أنفع بكثير من كتاب زعم ناشره أنه حققه ولعله كان قد أفسده •

ومن حسن الاختيار أن تكون النسخة تامة جيدة الخط مضبوطة كما في نسخة الظاهرية من « توضيح المشتبه » ، فالحق أن هذه المخطوطة لا يصح أن تنشر بغير التصوير ، لأن العلم الذي تحمله ــ وهو المشتبه في الأسماء والأنساب ــ يتوقف على الضبط قبل كل شيء ، وهذه النسخة غاية في الضبط والاتقان ، فماذا يفيد نسخها وطبعها غير ادخال تحريفات لا بد منها في أثناء النسخ أو الطبع ، وهو ما ينقص من قيمتها ويذهب ببعض فائدتها ؟ ثم ان جمهرة الباحثين حين يرجعون الى النسخة مصورة جديرون بأن يستشعروا ثقة واطمئناناً بما يقرؤون ، فلا يخالطهم ريب بأن ثمة خطأ أو تصحيفاً فيما ينقلون ويضبطون• يضاف الى ذلك كله أن نشر التوضيح مصوراً يجعل منه واسطة العقد بين المشتبه والتبصير المطبوعين ، يمهدان السبيل للمراجعة فيه بسرعة ويسر ، ويشهد لهما أو عليهما فيما أثبت المحقق أو الطابع فيهما من النصوص •

بسم الله الرحمن الرحيم

(صورة الصفحة الأولى من المجلد الأول من نسخة الظاهرية)

المثنى
خيوان
جَيوان

قلت هذا والله اعلم ه وبعضهم الحا المهملة ثم مثلثه مفتوحه وعاده ابن راشد المثنى الهذلي شاعر موصوف
بالنعام ه قال خيوان جاعه قلت بفتح اوله وسكون الثناه تحت وفتح الواو وبعد الالف نون
قال و في صالح ابن خيوان خلفه قلت ذكره البخاري وابن يونس بالمهملة وذكر ابو داود وغيره
ان من قالها بالمثناه فقد اخطا وذكره ابن ابي حاتم والدارقطني بالمعجمه وبه جزم المصنف في الكاشف
لم يحك فيه خلافا اذ ذكر بعد صالح ابن خوات صالح ابن حيوان هذا اخرج له ابو داود فقط ه وذكر البخاري
انه روى عن السايب ابن خباب والواقع في سنن ابي داود حديث صالح روى عن السايب ابن خلاد ابي
سهله الانصاري في ذم الذي يبصق في القبله وهذا غيره والذي خلاد ابن السايب ابن خلاد في قول
والله اعلم ه قال حدث عنه بكر ابن سواده المصري قلت لا اعلم له راويا غيره ه قال الخيواني
قلت بفتح اوله وسكون المثناه تحت وفتح الواو وبعد الالف نون مكسوره ه قال نسبة الى خيوان
ابن نوف ابن همدان ه وهب ابن جابر عن عبد الله بن عمرو وعنه ابنه سعيد [illegible] وابو اسحاق ه
وسعيد روى عنه خالد الحذاء ه وعبد خير ابن يزيد الحيواني صاحب علي ه قلت ادرك الجاهلية
واسلم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ه قال وخالد ابن علقمه الخيواني حدث عنه الثوري قلت وروى
عن عبد خير المذكور ه قال وبالمهملة ابن زيد الحيواني عن ابي ذر ه وبحركه وجيا قلت مهمله بال

الحيواني

سعد الله ابن نصر ابن الحيواني الواعظ ابن الرجاء عن ابي منصور الخياط وابنه محمد ابن احمد [illegible]
سمع من قاضي المارستان ه وابن اخيه عبد الحق ابن الحسن ابن سعد الله ابن الحيواني [illegible] قلت
مات سعد الله بن نصر ابن سعد سنة اربع وستين وخمسمايه ه ومات ابنه سنه احدى [illegible]
ه ومات ابو طالب عبد الحق المذكور سنة اثنتين وعشرين وستمايه ه
اخر المجلد التاسع عشر بعد المايه من الكواكب الدراري والحمد لله رب العالمين حمدا كثيرا طيبا
مباركا فيه كما يحب ربنا ويرضى وكما ينبغي لكرم وجهه وعز جلاله وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى
اله واصحابه وازواجه وذريته واهل بيته الطيبين الطاهرين وسلم وبارك وكان الفراغ من تعليقه
يوم الخميس سادس عشرين شهر جمادى الاخرة سنة ثلاثين وثمان مايه من الهجرة النبوية ختمها الفقير
عبد الله واحوجهم الى رحمة الله وعفوه ورضوانه ومغفرته ابراهيم ابن محمد ابن محمود ابن بدر الحنبلي غفر الله
تعالى لمولفه ولكاتبه ولقاريه ولمن نظر فيه ولجميع المسلمين ونفع به المسلمين وجعله
خالصا لوجهه الكريم انه على كل شيء قدير اللهم صل على سيدنا محمد والحمد لله رب العالمين ه
يتلوه في الذي بعده ان شاء الله تعالى قال حرف الدال قلت المهملة ه



الصفحة الأخيرة من المجلد الأول من نسخة الظاهرية

خاتمــة :

وكذلك نخلص الى بيت القصيد من البحث ، انها دعـوة تقصد الى الجهـات المعنية بشؤون التراث ، وغايتها السعي الى نشر توضيح المشتبه لابن ناصر الدين بتصوير مخطوطته الفريدة التي حوتهـا خزانة المكتبة الظاهرية بدمشق ، ولعلها تبلغ باذن الله سامعاً ومجيباً .

مطاع الطرابيشي

الهوامش :

١ ـ الباعث الحثيث ٢٢٣ ، وانظر مقدمة الاكمال ١/١ـ٢

٢ ـ المشتبه الذهبي (ط الحلبي) ص ١ ـ ٢

٣ ـ المصدر السابق : المقدمة (د)

٤ ـ توضيح المشتبه (نسخة الظاهرية) : ق ١ « باختصار »

٥ ـ محاضرته في الدورة التدريبية الخامسة لمبعوثي الدول العربية الدواسة شؤون المخطوطات (ص ٢٣)

٦ ـ الاعلام ١٠/٢٦٩

٧ ـ تبصير المنتبه ١/١

٨ ـ انظر الأعلام ١٠/٢٨٦

٩ ـ تبصير المنتبه ٤/١٥١٤ ، ١٥١٥

١٠ـ مقدمة الاكمال ١/١٤

١١ـ محاضرته في الدورة التدريبية الخامسة (ص٢٣)

١٢ـ انظر مقدمة التبصير ١/١٤ ـ ١٥ وخاتمته ٤/١٥١٤ ـ ١٥١٥ ، ثم انظر مقدمة الاكمال ١/١٣ ـ ١٤ ، وراجع حواشي النسخة المطبوعة من التبصير .

١٣ـ في سوق العصرونية اليوم ، بجوار باب القلعة الشرقي .

١٤ـ في دار الكتب المصرية قطعة من توضيح المشتبه ، مصورة عن نسخة خطية محفوظة بمكتبة سوهاج (انظر : المؤرخون الدمشقيون للمنجد ـ ص ٦٣ ، ومقدمة محقق المشتبه ـ حاشية الصفحة و) . هذا واشار الاستاذ الالباني ـ نقلا عن مجلة معهد المخطوطات ـ الى نسخة من التوضيح في مكتبة عارف حكمة بالمدينة المنورة ، وتبين الي انها تبصير المنتبه لابن حجر (انظر : المنتخب من مخطوطات الحديث ـ حاشية الصفحة ١٢٤ ، والمنتخب من مخطوطات المدينة المنورة للأستاذ عمر رضا كحالة ـ ص ٩) .

١٥ـ اقيم بدمشق من قريب ـ بعناية وزارة الثقافة والارشاد ، وبعون من بعض دور النشر النمسوية ـ معرض للمخطوطات المطبوعة ، نشر فيه ثلاثون نسخة مختارة من مخطوطات شرقية وغربية ، مطبوعة بصور تحكي الاصل تماما في الحجم والشكل واللون .



من العبر في تاريخنا

وقفة لصلاح الدين الأيوبي أمام عكا

نذير الحسامي

وقف صلاح الدين ممتطياً صهوة فرسه في مساء من ليالي تموز من العام ١١٩١ على تلة تشرف من بعد على (عكا) بعد سقوطها بيد الفرنجة الصليبيين وهو يرسل أنفاسه الحارة مع نظراته الحزينة الى ما وراء الأسوار التي استعصت سنتين على الغزاة الذين تكاثرت عليها جحافلهم بعددهم وعددهم من البر والبحر . وأخذ صلاح الدين في سبحات حزنه يستعرض ما عومل به أهل عكا الأبطال وهم أسرى ويقارن خسة المعاملة بما عامل به الفرنجة في بيت المقدس يوم فتحه . ثم ضرب بيده على سيفه متوعداً الغزاة الذين نقضوا عهود صلاح الدين وغدروا بالمواثيق بالارتداد عليهم في معركة قادمة من معارك جهاده .

وقبل أن يلوي صلاح الدين عنان فرسه ليضرب في الصحراء متوغلا في الظلام ، جعل يخاطب في صلاة المؤمن واجلاله المدينة الباسلة الأسيرة التي يطيف بها حزن جللته كبرياء الاباء بهذه الزفرات :

سلاما لبنت الاباء
سلاما لأخت الفداء
لنازفة الجرح تابى البكا
وترفض في الذل ان تهلكا
وتكبر ، في العار أن تنهتكا
جلاها الشمم
فلم تقتحم
لها خيلاء ولا كبرياء
ولم تتغصب بغير الدماء

* * *

سلاما لأرض الكفاح
سلاما لأرض الجراح

سلاما لأم الجراح
وألف سلام لكل حجر
بصدرك (عكا) تلقى الشرر
فعاد شواظا على من غدر
من العابثين
بقدس العرين
اغاروا عليك بكل سلاح
وطاروا اليك بألف جناح !

★ ★ ★

سلاما لذات الخمار
تذود وتحمي الذمار
سلام الحزين لحزنك عكا
لبستِ الليالي جهادا وضنكا
وما كنت الا لأهلك مِلكا
فكيف حزنتِ ؟
أفي الأسر هنتِ ؟
ألست العلية بين الديار ؟
أيا قلعة للعلا والفخار

★ ★ ★

بعشقك سيفي هزج
وفيك فؤادي اختلج
ولستِ بحبك لي مشركه
فهذا حسامك من أنهكه ؟
ألستِ العصية في المعركة ؟ ؟
طلبتِ المنيه
وعفت الدنيه
اما من لظاك تعالى الوهج ؟
ودون مداك استطار الرهج ؟

★ ★ ★

أيسمع مني النداء ؟
أيحمل رجعي المساء ؟
وهذا على مقلتي الغسق
يمد الشباك لبنت الأرق
عليها من الجرح وقد الشفق
ترش الغبار
بدمع النهار
وتلثم من دمها ما اضاء
دروب الوغى ودروس المضاء

★ ★ ★

أيا لبوة لا تهون
وان طوقتها المنون
أيغزوك تحت الدجى كل ذيب ؟ !
تناهى اليك بصبح مريب
يبرقع مخلبه بالصليب ؟ !(١)
تسلل غدرا
لينشب ظفرا
بذات الدواهي على الغاصبين(٢)
تلاطم دون شموخ الجبين

★ ★ ★

بنفسي أم الشبول
تشد عليها الكبول

تنادت بكل نقيع وناب
اليها العدا من وراء العباب !
اتطمع باللبوات الذئاب ؟ !
وترمي الأبيه
بكل أذيه ؟
وتجمح بالعنفوان الخيول
وتحلف أن تسترد الطلول

★ ★ ★

ويرجف سيف الغزاة
لزارة ليث الفلاة
ترددها في الحزون الحجاره
فتصدع كبد الدجى كالمناره
وتصعق قلب العدا بالشراره
وتوجس رعبا
وتسودّ كتبا
بيارق زغرد فيها البغاة
أغاروا بهن على الحرمات !

★ ★ ★

وحطوا كمثل الجراد
ولم يحملوا أي زاد !
أساراهم اوردوها الشفار(٣)
فيا ويحهم هل شفوا كل ثار ؟ !
يذل الحديد اذا هو جار
ويكسى الهوان
بكف الجبان

فيا لصغار السيوف الحداد
تعز الأذلين من كل واد !

★ ★ ★

أبى اللؤم الا يعود
فخاسوا بكل العهود
نسوا في ربا القدس أنا الغيارى
عففنا فلم نستبحهم أسارى(٤)
ولم نرم عرضا لدينا مجارا
وحزّوا الجدائل(٥)
وراء السلاسل !
فلا تهنى يا ابنتي في القيود
غدا بحسامي اليك أعود

★ ★ ★



حنانيك لا تصمتي
سألت الهوى يا ابنتي
أنابك مني بعض الجفاء ؟
أظنك أني عصيت الوفاء ؟
فلم أدرك المعتدي حين جاء ؟ (٦)
يلام الغضنفر
اذا الوثب قصّر ؟
فلا وابيكِ وروحي التي
تزمجر ما خنتُ أمنيتي

★ ★ ★

سلي الليل عني
سلي كل دجن

أخـاب صليلـي ؟ أغـاب صهيلـي ؟
أكان لغيرِ الجهـاد سبيلـي ؟
وكان سـوى جـرح قومـي دليلـي ؟
أعـاف الحيـاة
بـلا مكرمـات
نأيت ولـم أنس قربـك منـي
وخضـت المنايـا وأنت بعينـي

★ ★ ★

سلـي كل جـرح
ينـز بجنحـي
أذقت وذاق بليلـي الرقـاد ؟
أبيت أعانق طيـف الجهـاد
يؤذّن سيفـي فيصحو الفؤاد
والقـى مـرادي
بضـرب الأعـادي
وأمسـي علـى الصهـوات وأضحـي
وأطلع من غيهبي ألـف صبـح

★ ★ ★

سلـي كل نجم
أنهنـه عزمـي
مرور الفصول ، وكرّ الضنى ؟ !
ألم يعـرف المعتـدي مـن أنـا ؟
أنا ابـن حمـى لـم يهـن موطنـا
أنـا ابـن الفتـوّه
وتِرب المروّه
جلانـي أبي وسقتنـي أمـي
فكنـت الاباء عقيـدة قومـي

★ ★ ★

رويـداً فـان الغـدوّا
لآتٍ يلـف العـدوا
يقولون : هل يظفـر الظافـر ؟ !
ويهمس للخائر الخائـر
يؤرقنـا (الملك الناصر)(٧)
يصيـب بسهمـه
ويبري بحلمـه
وما زلت أعلو بسيفي علـوّا
فصبراً وان لم تطيقـي السلـوّا

★ ★ ★

ويا ليل ضُمّ اليتيـم
بقلب الصحارى يهيـم
على منكبيـه همـوم الظفـر
وفي مقلتيه عنـاد القـدر
وفي مسمعيـه نـداء السـور
ليمضـي مضيئـا
فتىً عربيـا
يؤذن بالحـق في (أورشليـم)(٨)
ويجلو بقية ليـل بهيـم

★ ★ ★

ومالي أرى في الخيـال
والمـح خلف الرمـال
دبيب الفرنجـة فـوق الكثيب !
وفي الشاطىء العربي الكئيب !
تسنّ ظباهم بالف صليـب ! !(٩)
ويشـدو الطغـاة
بالـف صلاة ! !
فيا غدوات الفلا والظـلال
خذي الحذر مما يجنّ السؤال
وصوغـي رؤاك نشيد نضال ..

الحواشــي

١ ـ اشارة الى ما هـو معروف مـن ان غزوات الفرنجـة الصليبيين كانت تخفي وراء شعاراتها الدينية أغراضاً توسعية استعمارية لا تمت الى الصليب بسبب •

٢ ـ اشارة الى استعصاء عكا على الفاتحين ••

٣ ـ يذكر التاريخ ان ريتشارد ملك الانكليز في الغـزوة الصليبية الثالثة ذبح بعد الاستيلاء على عكا الباسلة التـي دام حصارها سنتين / ٢٧٠٠ / اسير دون ان يخالجـه شعور انساني •

٤ ـ سمح السلطان صلاح الدين للفرنجة بالرحيل عن بيت المقدس بعد تحريره ، ويذكر التاريخ انه كان يوزع المـال والدواب على المرضى والمسنين منهم وشمل بعطفه النساء والأطفال والضعفى • وقد شهد المؤرخون الغربيون بمواقف الشهامة والنبل التي وقفها من الغزاة الذين عاملـوه بالنقيض •

٥ ـ اشارة الى قتلهم النساء •

٦ ـ زحف صلاح الدين بجنوده لانقاذ عكا من عساكر الفرنجة فوجد انهم سبقوه اليها واحتلـوا الأماكن المناسبـة وقـد استطاعوا ذلك بعدما قويت شوكتهم في مدينة صور وكان السلطان لم يأبه كثيراً لذلك • وقد انهالت الامدادات مـن البر والبحر على الفرنجة وارسل هو في طلب الامدادات وقد الح عليه المرض والبل الشتاء ••

٧ ـ اللقب الذي خلعه الخليفة الفاطمي على صلاح الدين •

٨ ـ القدس

٩ ـ لعل السلطان صلاح الدين كان في سبحات خياله يهجس باحتمال غزو فرنجي جديد في زمن قادم لفلسطين والمنطقـة تحت شتى الذرائع والاكاذيب فهل تحققت نبوءتـه في الغزوات الاستعمارية التالية وخصوصاً الغزوة الصهيونيـة الامبريالية الأخيرة لفلسطين وامتدادها الى ما يجاورها من البلاد العربية وما الغزوة الصهيونية على بيروت وما اقترفته من مجازر ببعيدة عنا • فهل نعي ما حذر منه صلاح الدين؟

★ ★ ★

الشعر الحديث و التراث

فاطمة عصام صبري

قراءة الشعر الحديث أيا كانت لغته اذاكان المرء يعرفها أو كان مترجما الى العربية فيها متاع وفائدة • ولا سيما عند من يهتم بمقابلة الحديث الطريف بالقديم التالد •

وقد قرأت الصفحات الثلاث الممتعة التي كتبها الشاعر أحمد عبدالمعطي حجازي وهو بباريز بعنوان « صلاح ستيتية والخيام » ونشرتها مجلة العربي عدد شوال ١٤٠٢ اغسطس آب ١٩٨٢ • عمد الكاتب الشاعر الى ذكر حديث جرى له مع الشاعر صلاح ستيتية حين أطلعه هذا على ترجمات مخطوطة لبعض قصائده عن الفرنسية يسأله رأيه في الترجمة • وبعد أن يوازن الكاتب بين الشاعر ستيتية والشاعر اللبناني جورج شحادة يعمد الى ترجمة حديثة لمختارات من قصائد ستيتية صدرت أخيراً عن دار الآداب ببيروت أنجزها الأديب كاظم جواد والشاعر المعروف ادونيس ثم شرع حجازي يزن أسلوبيهما في الترجمة كالصيرفي الدقيق ويعلق على ذلك ببعض الملاحظ ثم يثبت قطعة شعرية من الديوان ترجمها ادونيس وهذا هو نص القطعة مع الترجمة :

انهما الأب والأم	Sont le père et la mère
تهتف لهما النار	Acclamés par le feu
واشكالها	Et ses figures
حين تعانق النار النار	Quand le feu étreint le feu
هنا ، الوداع قاحل : اية ثمار	Ici adieu aride : quels fruits
ستاتي وتمتزج بثمار أخرى	Viendront se mélanger à d'autres fruits

Calmer le sable et délier le père
O mère avec l'epée
Contre le beau sein dur l'enfant cru
Le feu avant l'esprit criant dans le feu

تطلق الأب وتطمئن الرمل
ايتها الأم بسيفهـا
الذي يناهض الرحم القاسية ، خام
هـو الطفل
قبل الروح، كانت النارتصرخ داخل النار

يتعقب السيد حجازي هذه الترجمة فيجدأن النص للوهلة الأولى يبدو عديم المعنى أو شديد الغموض ولكنه يتضح اذا نظرنا اليه على انه « يتحدث بلغـة خاصة عن الشـهوة والخلق والعذاب » ، ويذكـر بعض الملاحظ على الترجمة : « ان كل كلمة في هذا النص يمكن أن تترجم بواحدة من عدة كلمات عربية ٠ والمعنى الشامل هو وحده الذي يعين الكلمـة الأوفق ٠ كلمة aride تعني جاف وقاحل وعقيم وبارد (هكذا) وقد اختار منها أدونيس كلمـة (قاحل) ربما بسبب مجاورتها للكلمة التي ترجمها بكلمة (ثمار) لكن كلمة عقيم تتفق أكثر مع النص ٠ وعبارة Le beau sein ترجمها بكلمة (الرحم) مع ان المقابل الصحيح والبسيط هـو النهـد أو الثـدي ٠ وعبـارة (الطفل الخام) أغمض من أن تعبر عن الجنين الذي لم يتكون ٠ وهكذا انسـاق ادونيس في غيبة المعنى الى المقابل البعيد ايثاراً للاغراب والادهاش » ٠

ثم يقترح حجازي تعديلا لهذه الترجمـة يثبته وهو :

« الأب والأم
تهلـل لهمـا النـار
وصورها حـين تعانق النار النار
هنا الوداع عقيم ! ايـة فاكهـة
ستاتي وتمتزج بفاكهـة اخـرى
تهـدىء الرمـل وتحـرر الأب
أيتهـا الأم بالسيـف
تجالد ثديها القاسي وطفلها الجنين
والنار ، قبل الروح ، صارخة في النار »

لا شك أن كلاً من أدونيس وحجازي بذل بعض الجهد في ترجمـة هذا الشعر الحـديث البديع ولكلتا الترجمتين مزايا ٠ نتكلم أولا على بعض هذه المزايـا وننتقل بعدها الـى ذكر الهنوات والهفوات ٠ نحب أن ننوه قبل كل شيء بمزية استعمال المثنى انهما ٠٠ لهما

ذلك أن هـذه الصيغة العربيـة بديعة جـداًوخصوصاًفي هذا السياق انهاتفيد مالا يستطيع أن يفيده جمع الفعل الغائب اللازم الفرنسي sont • أبسط علاقـة عاطفية اجتماعيـة علاقة شخصين احدهما بالآخر أياً كانت هذهالعلاقة على ألا يقربهما ثالث • هذه العلاقـة تصل بين حبيبين أو بين زوجين أو بين ذكـروأنثى يغدوان أباً وأماً يبدآن فيؤسسان بيتاً أو يفترقـان •

وعدا الحب والوصال فان مجرد خلو الانسانبآخر يحدث اتصـالا مباشرا بين مشاعرهمـا ويجري تياراً خاصاً بينهما فلو انضم شخصثالث لتوقف الاتصال المباشر أو لتعكر • وراء التقاء شخصين يبدأ الجمهور •

مزية اللغة العربية الحفاظ على المثنىعند لزوم استعماله • نذكر انه تُرجم احـد دواوين الشاعر الفرنسي الكبير (أراغون)بعنوان (عيون السـا) ولا شك ان المـراد (عينا السا) والا فان العيون يراد بها الجواسيس أو وجوه القـوم • ولو اخـذت على حقيقتها بالجمع كـأن يكون للحبيبة ثـلاثعيون أو أكثر لأصبح ذلك قبحاً ما بعده قبح ، وغدا شكلها مفزعاً •

بعد هذا الاستطراد الذي ينوه ببعضمحاسن الترجمة لا بـد لنا من أن نشـير الى مآخذ على كلتا الترجمتين •

ثمة جدال طويل بين المفكرين في امكانترجمة الشعر من لغة الى لغة أخرى • يرى بعضهم تعذر الترجمة ويرى آخرون امكانها •هذا موضوع يحتاج الى معالجة مفردة لسنـا بصددها وان كنت أميل الى امكان الترجمـة بشـروط •

تقديرنا وثناؤنا على كلتا الترجمتين الآنفتين لا يمنعان من أن نشير الى أن استيعاب المعنى وما توحي به ألفاظ القطعة الأجنبيـةلم يكن كاملا فيهما • ونقص الاستيعاب هذا ناشيء عن زيادة الثقة بالنفس وقلة استيحاءالتراث ، التراث اللغوي العربي واسع سـعة نستطيع بها دائماً أن نجد الكلمة التي هـيأوفق من غيرها في ترجمة الشعر وفي التعبـير الذي هو أشف عن المعنى المراد• وثراء التراثاللغوي العربي لا يماثله أو يلحق به الاثراء اللغة الروسية لأن محاولات الترجمة الشعريةمن اللغة الفرنسية الى الروسية كانت كثـيرة التوفيـق •

أما عندنا في الوقت الحاضر فقد كثـرتالترجمات كثرة كبيرة بأقلام ليتها تقرب من عشر معشار قلمي حجازي وأدونيس في البلاغةوالمعرفة والبيـان حتى انـه ليصعب علـى القارىء وان كان ملماً المامـاً كافياً باللغـةالعربية أن يدرك ما يريده المترجمون بسبب بضاعتهم الضعيفة في هذه اللغة بل في اللغتـينالمترجم منها والمترجم اليها •

يقول حجازي ان المعنى الشامل هو وحدهيعيّن الكلمة التي هي أوفـق من غيرهـا في مجال الترجمة • ولهذا الاعتبار نؤثر ترجمةادونيس لعبارة « أية ثمار ستأتي وتمتـزج بثمار أخرى •• لأن المراد هنا تكون الجنـينمن تراثي الأب والأم البيولوجيين مناصفة •

الثمرة الحاصلة وهي الجنين آتية من ثمرتين مختلفتين وراثيا . لفظ الثمرة هنا أوقع وأكثر ايحاء من لفظ الفاكهة دون ريب .

لقد ترجم كلا الشاعرين الممتازين لفظ (Sable) بالرمل وهذا هو معناه . ولكن باعتمادنا المعنى الشامل ومناسبة الأجزاء للكل المقصود نؤثر ترجمة اللفظ الأجنبي بالصلصال . استعمال هذا اللفظ العربي التراثي يقربنا بعض الشيء من المراد ، ويقلل الغموض الذي يلف القطعة حين نفكر في نشأة الانسان من الصلصال ولا سيما أن هذا اللفظ مستعمل في التنزيل بمناسبة خلق آدم فهو يوحي بنشأة الجنين على حين أن (الرمل) وان أفاد التراب أو الصلصال يبعدنا بعض الشيء عن المراد .

استعمال (٥) في اللغة الفرنسية يشير الى الألم والعذاب والاسترحام والتعطف وهو في الأصل نداء . وفي اللغة العربية عند من يُلم بها الماماً كافياً يستعمل حرف النداء للاسترحام والاستغاثة والندبة والتعجب كما يقال في كتب النحو لذلك نؤثر الترجمة الحرفية بقولنا (يا للأم مع السيف) وهذه جملة حرفية تامة لا غبار عليها وأكثر شفوفا من ترجمتي الشاعرين .

ويبقى هنا السيف رمزاً الى الجهد والمناهضة والمجالدة وقد اضطر الشاعران لاستعمال لفظين اشتقاهما من المجالدة والمناهضة ولا حاجة اليهما . فالترجمة الحرفية الصحيحة أكثر مراعاة للأصل دون اخلال بالمعنى وقد تكون أفضل في كثير من الأحيان من الترجمة المتصرفة .

ويبقى لفظ أخطأ الشاعران كل الخطأ في عدم العثور على مقابله العربي الصحيح فضلا ضلالا بعيداً في الترجمة ولولا هذا الضلال لكان لنا غنية عن هذا التعليق كله .

قال أدونيس (خام هو الطفل) ولفظ خام عامي بهذا المعنى وبعيد عن المراد .

وقال حجازي (طفلهما الجنين) وليس المراد هنا الجنين لأن الطفل الذي على الثدي ليس بالجنين . فان قال حجازي ذلك جاء باللغة العربية مجازاً للاشارة الى ما كان سابقا قلنا ليس هذا مراد الشاعر . المترجمان لم ينتبها الى المعنى الشامل على حد تعبير حجازي لأن cru يريد به الثمرة الجديدة الفج التي لم تنضج . والطفل على ثدي الأم فج لما ينضج . وهو في القطعة الشعرية الأصلية وارد بسبب ما سبق من استعمال الثمار . الأب والأم ثمرتان ناضجتان وهذا الطفل ثمرة فجة . ولا حاجة في الاستهلال لاستعمال التوكيد (انهما) الذي لا يوجد في الأصل بل يكفي مجرد الاخبار (هما) ، وهكذا تستبين السرعة وعدم الاستيعاب في ترجمة قطعة صغيرة دون الاستفادة من غنى اللغة العربية .

كيف تغدو الترجمة اذن ؟ اننا نستفيد من ترجمتي الشاعرين ونقدم ترجمة ثالثة نراها أقرب من الأصل وأشف عن المراد وهي تشبه الأصل في وجازتها وغموضها وايحائها . فالترجمة الحرفية الدقيقة المحيطة بأسرار اللغتين أنفع من التصرف :

همــا الأب والأم
تهلــل لهمــا النــار
وأشكالهــا
حين تعانق النار النار
هنا وادع شاق : أي ثمــار
تاتي فتمتزج بثمار اخــرى
تطامن الصلصال وتحرر الأب
يا للأم مــع السيـف
على الثدي الجميل الصلد الطفل الفج
النار قبل الروح تصرخ في النار

آثرنا استعمال (شاق) بدل عقيم وقاحل وهو من معاني aride المجازية • لأن وداع المتحابين كان عسيراً اذ نشأ لهما طفــل تبعته تقع خاصة على الأم تكافح في تغذيتــه وتنشئته • وغدا الأب أكثر حرية وانطلاقاً • واطمأن الصلصال لأنــه يحيا في رفد النــوع الانساني وتكوينه •

واستعملنا فعل المضارع (تصرخ) لأن المضارع في الاخبار يفيد الاستمرار التجــددي كما في علم البيان أحد أقسام علوم البلاغــة العربية •

القطعة كما يقول حجازي تصف الشهوة والخلق والعذاب • ولكنها زيادة على ذلك فيها مسحة من التشاؤم حين تشير في خيالها الــى أن النار وهي الشهوة أصل الوصال والخلــق قبل التفكير في الروح ، وفي هذا فلسفة وجودية كما هو معروف نحسب أن الشاعر صاحــب القطعة قد تأثر بها الى حد ما •

والخلاصة ان جمال هذا الشعر الحديث يتجلى في صوره ومجازاته واستعاراته وطيــه الزمن بتعاقب مشاهد متباعدة مع خفاء المعاني وغموضها واستشفاف موقف فكري متلامح من ورائها ، وكأنــه ينظر من عل الــى بعض العلاقات الانسانية فيصورهــا كما تشــاء له المرحلة الزمنية الفنية •

★ ★ ★

المقامات الأندلسية

بقلم: هـ. نيمه
ترجمة: ابراهيم يحيى الشهابي

لقد تأثر الأندلسيون بمقامات البديع الهمذاني وخلفه الحريري تأثراً جلياً، اذ كان من الطبيعي ان تثير انجازاتهما اعجاباً بين الادباء، وتخلق تياراً من المحاكاة في ميدان الكتابة عموماً وفي فن كتابة المقامات خصوصاً.

وبدخول الأندلس عهد ملوك الطوائف كانت مقامات الهمذاني ورسائله قد انتشرت انتشاراً واسعاً حتى غدا الكثير من الأدباء يؤلفون في هذا الصنف من الأدب.

وفي مقدمة هؤلاء ابن شرف القيرواني الذي كتب مقامات تحدى بها البديع في حماه، كما قال ابن بسام(١). وابن بسام هذا أورد مقتطفات لكاتبين من كتاب المقامات... وأبو محمد بن مالك القرطبي اللذان كانا يقيمان في المرية في عهد المعتصم ابن صمادح (٤٤٣ ـ ٤٨٣ هـ/١٠٥١ ـ ١٠٩١ م)(٢).

وما دمنا بصدد الكلام على أثر الهمذاني وأسلوبه في الأندلس، يمكننا القول ان أثر مقاماته كان محصوراً في دائرة ضيقة اذا ما قورن بأثر رسائله التي لاقت ترحيباً حاراً من ابن شُهيد الذي استخدمها نموذجاً لنثره الذي انغمس فيه بوصف مفصل لأشياء كثيرة كالماء والبراغيث والثعالب والحلويات(٣) كما لاقت ترحيباً من أبي المغيرة ابن حزم الذي ألف رسالة يحاكي بها احدى رسائل البديع(٤).

ظهرت مقامات الحريري في مطلع عهد المرابطين وسرعان ما تداولها الناس على نطاق واسع. ويخبرنا ابن الأبار أن العديد من الأندلسيين سمعوا الحريري يبسط مقاماته في حديقته ببغداد، ثم عادوا الى الأندلس لينشروا ما سمعوا(٥). وبعد موت الحريري تابع تلاميذه بدورهم بسط المقامات باعتبارهم معتمدين من قبل أسيادهم(٦). درس الأندلسيون المقامات أيام المرابطين والموحدين على أيدي هؤلاء وتلامذتهم(٧). ولم يكتف الأندلسيون بدراسة المقامات ونقلها،

بل أنشؤوا تعليقات عليها أشهرها تعليق الشريشي الذي قرأ التعليقات السابقة كلها ، وعندما عثر على تعليق الفنجديهي نقح كل شيء كتبه من قبل(٨) .

وما يعنينا في هذه المقالة هو المقامة كما كتبها الأندلسيون ، وخصوصاً تلك المقامات التي بقيت مخطوطات لم تنشر بعد .

وكان أول من كتب في هذا اللون الأدبي من الأندلسيين « ذو الوزارتين » أبو عبد الله محمد بن مسعود بن أبي الخصال (٤٦٥ - ٥٤٠ هـ/١٠٧٣ - ١١٤٦ م)(٩) وعلى الرغم من تأثره بالحريري ، كانت مقاماته تتصف بخصائص متميزة ، سواء في الشكل أو في الأسلوب . ومن الأمثلة على ذلك مقامة نجدها في مجموعة رسائله المحفوظة في مكتبة الاسكوريال مخطوطة رقم ٥١٩ يحاكي فيها الحريري محاكاة تامة حتى انه سمى أبطال مقامته هذه بأسماء بطلي الحريري ، أي « الحارث بن همام وأبو زيد السروجي »(١٠) . كان المشهد في الريف ، حيث يصف ابن أبي الخصال ممثلا شخص الحريري فرحة الريفيين بشؤبوب المطر الغزير عندما فاضت الأنهار وانتعشت الخضار . وفيما هو يتجول في الريف يلتقي حشداً من الناس تجمعوا حول بيت حيث كان يخاطبهم شيخ ببلاغة فائقة . فجمع له الناس مالا وفيراً ، ورجاه الحارث أن يبيت عنده في بيته قاصداً سرقته . ولكن غايته أحبطت ، اذ تظاهر الشيخ بالنوم ، وعندما استيقظ الحارث لم يجد الشيخ . لقد انسل الشيخ من فراشه تاركاً قصاصة من الورق كتب عليها ثلاث قصائد . الأولى من عشرة أبيات والثانية من أربعة عشر بيتاً يبسط فيها الشيخ ما أصاب من الحب وماعاناه منه . أما الثالثة فمن تسعة عشر بيتاً يشكر فيها الريفيين على اللطف الذي غمروه فيه .

ثم يكتشف الحارث بن همام أن العجوز لم ينصرف عنه الا ليذهب الى الحانة حيث أنفق ماله كله ، ثم أودع السجن بسبب الديون التي ترتبت عليه لصاحب الحانة . وهنا يقدم ابن أبي الخصال وصفاً دقيقاً مفصلا ورائعاً للحانة وزبائنها والعاملين فيها . وجاء هذا الوصف على لسان الحارث بن همام عندما قدم الحانة وجال فيها بحثاً عن العجوز ، واخيراً قضى وقتاً ليس قصيراً يحاول اقناع صاحب الحانة أن يتيح له رؤية ذلك العجوز . ثم يقول الحارث : « وعلى هَرَّة فاجاناه . »

ثم يجري حديث مطول بين الرجلين ، يطلب بعده الحارث من العجوز أن يخلد له اسمه بالشعر . فيضطر العجوز أن يقول فيه قصيدة من ثمانية عشر بيتاً .

اننا نجد من هذا العرض الموجز أن هذه المقامة تختلف عن مقامات الحريري من حيث الشكل ، فهي أطول ومن حيث مادتها أيضاً ؛ اذ هي لا تعالج حكاية واحدة خاصة فحسب ، بل تحكي سلسلة من الأحداث ترتبط بعضها ببعض من خلال شخصية البطل ، العجوز . وهي أشبه بعدة مقامات منفصلة تتضمن سلسلة من المعالم ، كصورة الريف والفلاحين ، وبيوتهم ، وصورة الجمهور وكرمه ، وصورة الحانة واللقاء الأخير بين الشيخ والحارث . ومن الواضح أن غاية ابن أبي الخصال كانت اظهار براعته الفنية الفائقة في التصوير الكلامي بجمعه مقامات عديدة في مقامة واحدة . ومن الجدير بالذكر ان ابن أبي الخصال قد قام بمحاولة أخرى في ميدان الكتابة بأسلوب المقامات ، وان لم يكن مديناً للحريري فيها بالقدر الذي كان في المقامة السابقة . وأشير بذلك الى عمله الرائد في ذلك النمط من الرسائل الأدبية التي كتبها

الأندلسيون عن طائر الزرزور • وكانت المقالات من هذا النوع تتسم بأسلوب المواعظ في أنها تُفتتح بالصلوات والأدعية والبركات ، ثم تنتقل الى وصف الزرزور وتعداد مآثره • ثم يقول الزرزور قصيدة في موضوع الكرم واللطف مزكيا التصميم على ممارستها • وكان ابن أبي الخصال يستخدم الزرزور ناطقاً باسمه ينبىء عن طريقة مستميه عن توبته ليكسب عطفهم ومالهم • والواقع أنه كان يقوم بدور بطل المقامة الذي يمزج الشعر بالنثر ليعرض خبرته وتفوقه في كلا النوعين • ولقد قام ابن أبي الخصال بمحاولتين في هذا اللون من الأدب ، الأولى موجودة في « ورقة ٢ آ ــ ٤ ب » من الاسكوريال المذكورة أعلاه • ويتضمن هذا العمل قصيدتين الأولى من ستة أبيات والثانية من سبعة عشر • أما محاولته الثانية فهي موجودة في « ورقة ٦٨ آ ــ ٧١ آ » وتتضمن أربع قصائد ، الأولى من ثلاثة عشر بيتاً ، والثانية من عشرة ، والثالثة من أربعة عشر بيتاً ، والرابعة من تسعة عشر •

المقامة القرطبية :

ان هذه المقامة ، التي عرفت بهذا الاسم عند الأندلسيين الذين عزوها الى الفتح بن خاقان ، تُشتهر بالفيلسوف العلاّمة والأديب ابن السيد البطليوسي وتقذف به • الا أننا لا نستطيع الجزم بنسبة هذه المقامة الى ابن خاقان الذي عرف عنه أنه كتب سيرة مرموقة في مدح ابن السيد • ويوجد نص هذه المقامة القرطبية في الاسكوريال (مخطوطة) ٤٨٨ (ورقة ٨٠ ب ــ ٨٣ ب) • وتتخذ حبكتها شكل رحلة قام بها البطل علي بن هشام من أرض الشام الى الأندلس ليكتشف الوضع الأدبي فيها • وتبدأ المقامة بالكلمات التالية :

« قال علي بن هشام : انطلقت من بلاد الشام الى الأندلس لأجوب أقاليمها وأدرس البلدان والتقي الأدباء والفقهاء وأتجنب أهل الخيال والريب • »(١١) (ورقة ٨٠ ب) • ثم ينتقل الى وصف رحلته ونزوله في بلنسية ، ويصف الأرض وأهلها وصفاً مفصلاً (ورقة ٨١ آ) • ثم يأتي الى صلب موضوع رحلته وهو السؤال عن البطليوسي ليتمكن من مهاجمته وشتمه ، والتقى أثناء استفساراته عن البطليوسي « بفتى له لألاء ورواء ، عمامته بين الرجال لواء ، فرعه أفرع وجيده أتلع ، وأنفه ممطون وخلقه مجدول ••• » ومع الفتى رفيق له يدعى ابن الطويل وآخر هو يوسف بن خليل وقعد اليهما فتناشدوا الأشعار • ثم سألهما ابن هشام عن البطليوسي فانبرى أحدهما للقذف بحقه والتشهير به ، وانضم اليه الآخر واصفين أفعال البطليوسي الشريرة وكاشفين جهله بالعلم والأدب « يأتي المناكر في كل ناد ويهيم في العمه في كل واد لا يرجى له ارعواء ولا يأسو جرحه دواء » (ورقة ٨٣ ب) •

وتعرض لنا المقامة صورة مفصلة لحياة البطليوسي وخصوصاً حياته في بلنسية التي لجأ اليها بعد أن ورط نفسه عاطفياً مع ثلاثة شباب هم أبناء مواطنين قرطبيين متنفذين ؛ كما ترسم لنا صورة مقنعة لجانب الحياة المظلم في ذلك الزمن ، وهو الجانب الذي مر ذكره في مصادر أندلسية أخرى مروراً متعجلا • لقد أثارت هذه المقامة فتنة كبيرة في الحياة الأدبية بالأندلس بسبب المركز المرموق الذي كان يحتله البطليوسي • ومن الواضح أن كثيراً من أدباء الأندلس قد استاؤوا استياء عميقاً وهبوا للرد على كاتب هذه المقامة • وكان أول من انتصر للبطليوسي الوزير العلاّمة أبو جعفر بن أحمد الذي كتب رسالة عنوانها « الانتصار في

★ لم تقع بين أيدينا المخطوطة وصورة عنها فنحن نكتفي بترجمة النص (المترجم) •

الرد على صاحب المقامة القرطبية • » وتوجد هذه الرسالة في الاسكوريال المخطوطة المذكورة أعلاه (ورقة ١٠٤ ـ ١٠٥ ب) • وجهد الكاتب نفسه في الدفاع عن البطليوسي ضد التهم التي أصقت به : ويرى أن على (صاحب المقامة القرطبية أن يتبين مثالبه قبل ان يبين مثالب غيره ••• » (ورقة ١٠٤ ب) •

وتتضمن مخطوطة الاسكوريال ذاتها (ورقة ١١٦ ب ـ ١١٧ ب) رداً آخر على هذه المقامة هو رد أبي الحسن المرسي الذي كتب مقامة تعد مثالا رائعاً للنثر الطنان والمفعم بالبلاغة والبيان • ويعد هذا العمل أقرب في شكله الى الرسالة الأدبية منه الى المقامة لافتقاره لأكثر معالم المقامة وضوحاً : تعقيدات الأسلوب والبطلين المألوفين •

لقد هيأ هذا العمل وغيره مما كتب في الوقت ذاته الركن الأكبر الذي كان على المقامة أن تحتله في ميدان الأدب الأندلسي • ونتيجة لذلك يمكن القول ان المقامة الأندلسية الجديدة ، مع كونها تنتمي فعلا الى هذا اللون الأدبي ، تتسم بصفات مشتركة مع فن الرسالة ، مما أدى الى استعمالها لخدمة أغراض أدبية عديدة متنوعة • وهكذا استخدمه الأندلسيون في المدح والرثاء والذم والغزل ووصف المدن

وتعد مقامات عديدة من هذا النمط الجديد مصادر هامة لجغرافية الأندلس وشمالي أفريقية • وخير أمثلة على هذا النمط ما جاء في مقامات لسان الدين بن الخطيب العديدة والتي عرفت ب « معيار الاختبار في أحوال المعابد والديار »(١٢) •

كما استخدم الأندلسيون المقامة وسيطا لوصف الادارة العامة والعدالة ، ومثال ذلك مقامة كتبها ابن الخطيب ذاته ، عنوانها « خطرة الطيف ورحلة الشتاء والصيف •»(١٣)

واستخدمت المقامة كذلك لأغراض تعليمية وتربوية كما هو حال المقامة النخيلة(١٤) للقاضي أبي الحسن النباهي المالقي(١٥) (المتوفى في نهاية القرن الثامن الهجري) وقد استخدم المقامة وسيلة لتعليم الأدب والقواعد ليوفر على التلاميذ مشقة الرجوع الى مؤلفات أكبر في هذه المواضيع •

المقامات اللزومية :

ربما كانت المقامات اللزومية من أهم ما أنتج في الأندلس في ميدان هذا اللون الأدبي • ولقد حُفظت في مخطوطات عديدة قيمة أقدمها وأكثرها موثوقية ، على ما يبدو ، هي مخطوطة الفاتيكان (عربي ٣٧٢) (١٦) • وقدم لنص هذه المخطوطة بما يلي : « ألف هذه المقامات الخمسين أبو طاهر محمد بن يوسف التميمي السرقسطي (المتوفى عام ٥٣٨ هـ •) في قرطبة احدى مدن الأندلس (نتيجة لقراءة مؤلفات أبي محمد الحريري البصروي الأكبر) وأدت الى اتعاب ذهن المؤلف واستلاب النوم من عينيه • ان مواظبته على انشاء النثر والشعر لهذه المقامات لا تضاهى فوصل بها الى ذروة الاتقان والكمال » • (ورقة ٤ آ) • أما التعليق الختامي فكان كالآتي : « لقد أنجزت المقامات اللزومية للتميمي يوم الأربعاء الرابع من شهر رجب من عام ٦٥٠ هـ • نسخها صالح بن محمود بن فايق » (ورقة ٢٢٢ ب) •

ومن الملاحظ أن المؤلف لم يعط كل مقامة عنواناً متميزاً كما فعل بديع الزمان والحريري • اذ كان بعضها يسمى باسم نوع السجع الذي يغلب عليها ، وهكذا سميت المقامة السادسة عشرة (ورقة ٧٢ آ ـ ٧٦ آ) بالمقامة المثلثة ، والسابعة عشرة (ورقة ٧٦ أ ـ ٨١ آ) بالمرصعة ، والثامنة عشرة (ورقة ٨١ آ ـ ٨٥ آ) بالمدبّجة • أما المقامات

الأخـر التي لها عناويـن فهي : ٧ (ورقـة ٢٥ آ ـ ٣٢ آ) « البحريـة » ؛ ٢٦ (ورقـة ١٠٥ آ ـ ١١٤ آ) « النجومية » ؛ ٢٨ (ورقة ١٢٠ ب ـ ١٢٤ ب) « الحمقـــام » ، ٣٠ (ورقة ١٢٨ آ ـ ١٤٠ آ) « مقامة الشعراء »؛ ٤١ (ورقة ١٧٠ ب ـ ١٧٤ آ) «مقامة الذئب» ٤٢ (ورقة ١٧٤ آ ـ ١٧٨ ب) « الفرسية » ؛ ٤٣ (ورقة ١٧٨ ب ـ ١٨٢ ب) «الحمامية» ، ٤٤ (ورقة ١٨٢ ب ـ ١٩١ آ) «المنقاوية» ؛ ٤٥ (ورقة ١٩١ آ ـ ١٩٥ ب) « الأسدية » ٠ أما بالنسبة للمقامات ذات الأرقام ٣٢ ـ ٤٠ (ورقة ١٤٥ آ ـ ١٧٠ آ) فقـد استخـدم السرقسطي نمطا خاصا من السجع ، ورتب المقامات حسب النظام الأبجدي ، ولهذا السبب نراها تحمل أسماء حسب حرف القافية فيها ، مثل « الهمزية » و « البائية » و « الجيمية » و « الداليّة » و « النونية » ٠٠٠ الخ ٠

ويدعى بطلا هذه المقامات : السائب بن تمام (ويعرف كذلك باسم أبي الغمر) وأبا حبيب ، وهـو عجـوز ماكـر من عُمـان ٠ وبالاضافة الى هذين البطلين هنـاك الراوي واسمه المنذر بن هُمام ، وولدا العجوز وهما غريب وحبيب اللذان يظهران من حـين الى حين ٠ وتدور أحداث المقامات كلها ما خـلا المقامتين الثلاثـين والخمسين حـول أعمـال الاحتيال المتنوعة التي يقـوم بها العجـوز ، وحول مهارتـه في الوعـظ في موضوع المـوت والحياة الأخرة عادة ٠ ويرسم لنا السرقسطي دائما صورة يخفي فيها حقيقة شخصية شيخه الفصيح هذا الذي يظهر في بيئـات متجـددة باستمرار ، اذ يظهر أحيانا في هيئة شائنـة وأخرى في هيئة محترمة ٠ ثم ينطلق في بيـان مكره وبراعته في تنويع استراتيجيته لتلائم الحاجة التي تلـوح له ٠ ولنضرب مثلا علـى احتياله لا بد من ذكر الفصل الذي يقدم فيـه ابنته للبيع كأمة ، وعندما يتم البيع ويقبض ثمنها يرفض الحاكم الاعتراف بصحة البيـع لامـرأة حـرة ٠ وفي مناسبة أخـرى يغـري أبو حبيب السائب الذي التقـاه في الطريـق بالتظاهر بحب ابنته حبا جنونيا ولكنـه غـير قادر على الزواج منها لافتقاره الى المـال ٠ فيقوم السائب بدوره خير قيام حتى انه جمع مالا ممن رأوا حاله ورأفوا به ، ولكن ما أن حصل أبو حبيب على المال حتى اختفى بالمال مخلفا السائب وراءه ٠ لا يضع السرقسطي حدا لتجوال بطله ، بل يتيح له أن يتجول بحريـة يتسول حيثما يذهب ، ولا يكاد يدخل أرضا حتى يرتحل عنها الى بلد آخر يحتال دائمـا على الأبرياء ، ليس ممن يلتقيهم في طريقه ، بل من القضاة والحكام ، ثم ينكشف أمره على يد السائب بن تمام فيهرب ولكن ليس قبل أن يترك وراءه مقامة فيها حياته واحتيالاته ٠

وينقل السرقسطي بطله في رحلاته من الصـين شرقـا الى الأندلس غربـا ٠ وليس للمقامات نسق جغرافي في ترتيبها ؛ فمثلا في المقامة العشرين يكون أبو حبيب في مصر ، وفي المقامة الحادية والعشرين ينتقل الى البحرين ، وفي المقـامـة الثانيـة والعشـرين يكـون في القيروان ، وفي المقامة السادسة والأربعين يكون في طنجة ومن هناك ينتقل في المقامة السابعة والأربعين الى الهند ٠

وفي المقامـة الثامنة والأربعين (ورقـة ٢٠٣ ب ـ ٢٠٨ ب) يكون البطل في الأندلس موطن السرقسطي ٠ ويحكي لنا الراوي كيف جاء ذات مرة وهو يتجول في البلاد الى بقعة جميلة جمالا فاتنا ، هي جزيـرة الطـريـف (وتسمى اليوم الترِفة) ، حيث وجد جماعة من الناس يتحلقون على شكل خاتم منقوش ، حجر النقش فيه شيخ يحكي أساطير تاريخيـة وحكايات عن ملـوك العـرب وانجازاتهم

متلاعبا بمشاعر مستمعيه وهو يسرد عليهم الحكايات تلاعباً بارعاً بالاشارة الى جزيرة الطريف مراراً وتكراراً وباختراع الحكايات التي يمكن أن تقرن الجزيرة بفتح الأندلس. وكان أثره على سامعيه كبيراً جداً مما جعلهم كالفراش المتهافت على اللهب، ويتبارون في صب المال عليه كالمطر حتى امتلأت يداه، فأطال اقامته، وأقام في بحبوحة ليلة ونهاراً.

وفي المقامة السادسة والأربعين (ورقة ١٩٥ ب ـ ١٩٩ ب)، يزور الشيخ هذا طنجة في شمالي أفريقية. ولهذه المقامة أهمية خاصة لكونها أحد المصادر الأدبية التي توثق عداء الطبقة الأندلسية المثقفة للبربر ولنضالهم من أجل توكيد استقلالهم. فلقد أفسد وصف السرقسطي لأهل طنجة بولائه لشعبه. وهذه هي كلمات راويته: «وجدت نفسي بين أناس كالنعام أو البقر، بين شعب كالأفاعي أو الضباع لم أستطع فهم كلامهم ولا يتفق تفكيرهم مع أي تفكير. شعرت وكأني وقعت بين حيوانات مفترسة أو كراع بين حيوانات لا تُقاد ولا تستقر، ولا ترتبط ولا تصبر. كنت أسمع عن الأندلس وعن ثقافتها ومهرجاناتها وغناها حتى ان صدري التهب شوقاً اليها وغدوت مستعداً للتضحية بأثمن ما أملك من أجلها.» (ورقة ١٩٥ ب ـ ١٩٦ آ).

ولهذه المقامة أهمية كذلك لما عرضه فيها السرقسطي من وصف لمظاهر حياة البربر الاجتماعية وعاداتهم وأغانيهم وطعامهم وشرابهم (ورقة ١٩٨ ب).

أما مسرح المقامة الثانية والعشرين فهو القيروان حيث وجد بطلنا يتجول مشيداً بأمجاد القيروان التاريخية ويندب سوء المعاملة التي عانتها على أيدي العرب والبدو.

ليس وصف المقامات للأندلس فقط هو الذي أضفى عليها قيمة خاصة، بل كذلك وصفها لبلاد المشرق، سواء كانت شبه الجزيرة العربية (نجد، والحجاز، وتهامة، واليمامة) أو العراق والجزيرة وبلاد الفرس (بغداد، وسنجار، وحرّان، والأنبار، والرقة، وواسط، والزّاب، والأهواز، وأصفهان ومرو، والري) أو مصر وسورية (الاسكندرية، ودمياط، وحلوان، وحلب، وفلسطين) أو الشرق (الهند، والصين، وغزنة). ومن الأمور البارزة بشكل خاص في هذه المقامات هو حب السرقسطي لليمن وتاريخها، كما يُرى من أن أربع مقامات تدور أحداثها في اليمن. وههنا وصف لأعاجيب اليمن: «انها أرض الكوارث وميدان الحوادث؛ ان روائعها وعجائبها تخدع الخادعين.» «وعن شعبها يقول السرقسطي: «بين ظهرانيكم كل أنواع الرجال: الأقوياء والمتواضعون، الأغنياء والفقراء، البله والحكماء، الانفعاليون والمتبلدون. اني بينكم كابن سبيل وأخي قبيلة وعشيرة، بيد أن مصيري فصلني عنهم، واتسعت المسافة بيني وبينهم. أتيت بأخبار غريبة عني ولسوف أثير الذكي واللامبالي كليهما». (ورقة ١٤ آ ـ ب).

أما مشهد المقامة الخامسة والثلاثين (ورقة ١٥٧ ب ـ ١٦٠ ب) فهو في زبيد: «أقمت في زبيد أتاجر بالخيل وبالعبيد، أرفل في ثياب الرخاء، وأستمتع بحلاوة الحياة.»

وكانت عدن، بمينائها الناشط الذي يعج بالأنشطة التجارية ويضج بالمسافرين القادمين والراحلين، مكاناً طبيعياً ينجذب اليه بطل السرقسطي؛ وهكذا نجده هناك في المقامة السادسة محفوفاً بجمهرة من المسافرين ممتدحاً روحهم المبدعة وحبهم للحرية داعياً الله أن يمن عليهم بالنجاح ويعيدهم الى وطنهم

سالمين • (ورقة ٢٣ ب) • وفي هذه المقامة نجد لأول مرة ذلك الاهتمام بحياة الموانىء والرحلات البحرية الذي يظهر ثانية في المقامة السابعة (ورقة ٢٥ آ ـ ٣٢ آ) • وهنا يكون الشيخ قد انتقل الى ميناء شحر حيث يُرى مُسديا نصحه للتجار حول السلوك القويم الذي يجب أن يتحلوا به وهم يركبون البحر • ان آفاق هذه المقامة أوسع من آفاق المقامات السابقة ، كما يُضمِّن السرقسطي « المقامة المنقاوية » المماثلة والتي تجري أحداثها في الصين ، كثيراً من حكايات البحارة• ويمكننا تقدير أهمية العناصر البحرية هذه اذا ما قرأنا هذه المقامات مقرونة بما يعرضه الرحالة الأندلسيون من وصف للرحلات البحرية وخصوصاً بقصة حي بن يقظان لابن طفيل •

ومن الجدير بالملاحظة أن السرقسطي مشوش بالنسبة لعمان موطن بطله التي يسميها جزءاً من اليمن في المقامة الرابعة والمقامة الثانية عشرة (ورقة ٥٣ ب ـ ٥٧ ب) التي جرت أحداثها في ظفار البلد التي يهيم بهما بطله حبا •

ونجد الشيخ في المقامة الحادية والعشرين (ورقة ٩٣ آ ـ ٩٦ آ) يقيم في البحرين يتحدث في المحتشدين وفي المساجد •

وهناك مقامتان هامتان تصوران معالم الحياة الاجتماعية هما « مقامة الدب » (ورقة ١٧٠ ب ـ ١٧٤ آ ، والمقامة التاسعة والأربعون (ورقة ٢٠٨ ب ـ ٢١٣ ب) حيث يكسب الشيخ في الأول معاشه بعروض لدب راقص ، وينتحل في الثانية شخصية طبيب •

ويخصص السرقسطي مقامتين من مقاماته للنقد الأدبي ، هما المقامة الثلاثون ذات العنوان « الشعراء » والخمسون ذات العنوان « الشعر والنثر » • وتشكل هاتان المقامتان اضافة هامة لمصادرنا الشحيحة لتاريخ النقد الأدبي في هذه الفترة ، خصوصاً أنهما تحتلان وجهات نظر المحدثين الذين يتزعمهم السرقسطي ، كما يساعداننا على تقدير مدى أثر هذه المدرسة في الشعر والنثر عموماً ، وأثر أبي العلاء المعري خصوصاً •

ويستعمل السرقسطي في مقاماته صيغة صارمة من السجع (أشد صرامة من سجع المعري) من غير أن يحدث انطباعاً لدى القارىء بالتكلف أو بالمبالغة •

وباستثناء المقامتين الثانية والثلاثين والأربعين ، فان السرقسطي يتجنب عادة الأسلوب المعقد والمبهم الذي يفضله الحريري ، اذ أن اختياره لكلماته وعباراته أقل تكلفا ، وزخرفته البيانية أقل تنميقاً • ويبدو أنه نخل الأعمال الأدبية واحتفظ لنفسه بالصور البيانية الأكثر جمالا وسحراً • على أية حال أجدني عاجزاً عن ايفاء هذه المقامات حقها في مقالة موجزة ؛ وآمل أن تتاح فرصة أخرى لالقاء ضوء على المقامة الأندلسية • •

الهوامش :

١ ـ احتفظ ابن بسام بالنتين من مقاماته في الذخيرة ص، ١٥٤ ـ ١٦٧ ، القاهرة ، ١٩٣٩) • وقد نشر حسن حسني عبد الوهاب التونسي احداهما وهي رسائل الانتقاد لابن شرف القيرواني ، ثم ادرجها محمد كرد علي في رسائل البلغاء » (القاهرة ، ١٩١٣ و ١٩٣٦) • وهناك مقامة تضمنتها الورقات التسع من مخطوطة اسكوريال رقم ٥٣٦ التي كتبت عن مشاهير الشعراء في القرن الثامن الهجري بخط مغربي •

٢ ـ انظر احسان عباس ، تاريخ الادب الاندلسي ، عصر الطوائف والمرابطين (ص ٣٠٣ ، بيروت ١٩٦٣) وانظر ابن بسام ، الذخيرة ، ص ١٨٣ ـ ١٩٥ ، ص ٢٤٨، ٢٥٧ ـ القاهرة ١٩٤٢) •

٣ ـ انظر « رسالة الثعلب » (المؤلف المنوه عنه ، ١ ، ص٣٢٥) .

٤ ـ انظر « رسالة الثعلب » (المؤلف المنوه عنه ، ١ ، ص١١٧) .

٥ ـ انظر ابن الأبار ، « التكملة لكتاب الصلة » ، ١ ، ص٦١ (رقم ٣٥) و ٢ ، ص ٧٣٣ (رقم ٢٠٧٦) (مدريد ، ١٨٨٧ ـ ٩٠) ، وكذلك الضبي ، بغية الملتمس رقم ١٤٤٦ ، ص ٤٧٧ (مدريد ، ١٨٨٤) .

٦ ـ انظر الأبار ، المؤلف المنوه عنه ، ص ٢١٣ ـ ٢١٤ (رقم٧٢٧) ، وابن خير ، فهرست ، ١ ، ص ٣٨٧ و ٤٥١ (سرقسطة ، ١٨٩٣) .

٧ ـ انظر مثلا : «ابن الأبار» المؤلف المنوه عنه، المادة تحت الأرقام التالية ٧٢٧ ، ٧٥٦ ، ٦٤ ، ٧ ، ٨٤٩ ، ٨٥٥ ، ٩٣١ ، ٩٣٧ ، ٩٥٨ ، ١٤٢٣ ، ١٦٥٨ ، ١٧٧٩ ، ١٨٧٤ ، ١٨٩٤ ، والمقري ، نفح الطيب ، ٢ ، ص ٤٢١ (القاهرة ، ١٩٤٩) .

٨ ـ شرح المقامات ، ١ ، ص ٣ ـ ٤ (القاهرة ١٣٠٠ هـ) .

٩ ـ انظر بروكلمان ، ٣٩٨١ ـ ٩ ؛ ٦٢٩ ـ ٣٠ .

١٠ـ هذه المخطوطة محفوظة في الاسكوريال (رقم ٥١٩) «ان المواعيني الذي اقوم باخراج عمله « ريحان الألباب » هو مؤلف بعض الرسائل غير المنشورة الموجودة في الاسكوريال مخطوطة (ورقة ٨٨ ب ، ٩٥ آ) . وكان أبو الحسن ابن سراج اول من كتب في هذا الجنس والذي هو نوع من عرض العضلات اللغوي لاظهار مهارة الكاتب في الفكاهة . وما تزال هذه الرسالة غير منشورة في الجزء الباقي من ذخيرة ابن بسام التي تخص جامعة بغداد والمحفوظة في جامعة القاهرة . وتوجد كذلك في الاسكوريال مخطوطة رقم ٤٨٨ (ورقة ١٠٩ آ ـ ١١٠ آ) . ولقد احدث اسلوب هذا العمل المجازي والايحائي انطباعا كبيرا في الدوائر الأدبية بالأندلس . وهذا أبو القاسم ابن الجد يحاكيه في رسائل ثلاثة ما زالت محفوظة في الذخيرة (ورقة ٢٩٠ آ ـ ب) «الدكتور احسان عباس يذكر لقبه أبا الحسين بن سراج في تاريخ الادب الأندلسي (المترجم) .

١١ـ لم تقع بين ايدينا المخطوطة ولا صورة عنها فنحن نكتفي بترجمة النص (المترجم) .

١٢ـ هذه المقامة بالفعل وصف لاهم مدن المغرب ولاربع وثلاثين مدينة من مدن مملكة غرناطة . ولقد نشر النص المتعلق بغرناطة فرنسيسكو سيمونيه في كتابه « وصف مملكة غرناطة » (مدريد ، ١٨٦٠) ونشر النص المتعلق بالمغرب م . ج مولر في كتابه بيتراجي ١ ، ص ٤٧ ـ ٩٩ ، (ميونيخ ، ١٨٦٦) .

١٣ـ نشرها موللر (المؤلف المنوه عنه ، ص ١٥ ـ ٤٠) عن مخطوطة ريحانة الكتاب لابن الخطيب (ورقة ٢٢٠) ، على الرغم من ادراكه لوجود نص آخر في (مخطوطة الاسكوريال ٤٧٠ ، ورقة ٥٠ آ ـ ٧١ ب) . وتتخذ هذه المقامة شكل وصف لرحلة استكشاف قام بها سلطان غرناطة أبو الحجاج يوسف مع وزيره ابن الخطيب . ومن المقامات التي تعرض صورة رائعة للأحوال الاقتصادية والاجتماعية في غرناطة ، مقامة العيد لأبي محمد عبد الله الأزدي (المتوفى عام ٧٥٠ هـ/١٣٥٠ م) لقد نشر هذه المقامة أحمد مختار العبادي في مجلة المعهد المصري للدراسات الاسلامية (١٩٥٤ ، ص ١٥٩ ـ ١٧٣) .

١٤ـ نشر هذه المقامة م.ج موللر (المؤلف المنوه عنه) عن النص الموجود في الاسكوريال مخطوطة رقم ١٦٥٣ . وان طبعة جديدة لهذه المقامة ربما يساعد على توضيح تطور هذا اللون في هذه المنطقة لان مخطوطة جديدة قد اكتشفت في المغرب وتحتوي هذه المخطوطة التي قمت بدراستها نصا اكثر اكتمالا من النص الذي في مخطوطة الاسكوريال . وتوجد هذه المخطوطة برقم ١٩٨ ، ونسخة اخرى برقم ٣٢٨ من بين مخطوطات الأوقاف التي في الأرشيف والبيبليوغرافيا العامة بالرباط .

١٥ـ للاطلاع على سيرة المؤلف ، انظر ابن الأبار ، التكملة ، رقم ١١٧ (المعجم ، رقم ١٢٤) ، (بروكلمان ، ص ٥٤٢) .

١٦ـ نسخ اخرى : باريس ، رقم ٣٩٧٢ ، ٢ ، رقم ١٢٧٥ ، ٢ ، امبروزيانا تتمة ٨٤٥٥ لاليلي ، ١٩٢٨ و ١٩٣٣ ؛ دحداح ، ١٩٦ ؛ وانظر بروكلمان ، ص ٥٤٣ .

من بريد التراث العربي

السيد رئيس التحرير :

بعد التحية ..

تصفحت العدد السابع ـ السنة الثانية من مجلة التراث العربي فوجدت فيها مقالات جيدة يستحق أصحابها الشكر على ما قدموه .

ولقد لفت نظري بيت من الشعر ورد في القسم الثاني من نظم اللآل في الحكم والأمثال صفحة ١٣١ رقم ٩٩٦ ورد هذا البيت على النحو التالي :

وجدت اقل الناس عقلا اذا انتشى اشفهمو عقلا اذا كان صاحيا

وقد شرح الأستاذ عبدالمعين الملوحي معنى البيت على النحو التالي :

« **اقل الناس عقلا اذا سكر اكثرهم عقلا اذا صحا** » .

وانا أذكر أبياتاً لأبي نواس كنت حفظتها من ديوانه أوردها كما أذكرها :

ارى الخمر تربي في العقول فتنتضي كوامن اخلاق تثير الدواهيا

تزيد سفيه القوم فضل سفاهة وتترك اخلاق الكريم كما هيا

وجدت اقل الناس عقلا اذا انتشى اقلهمو عقلا اذا كان صاحيا

ومع مقارنة البيت الأخير بالبيت الذي ورد في المجلة نجد اختلاف المعنى مع تغيير كلمة واحدة فقط وهي أشفهمو بـ أقلهمو . وما أظن أن النواسي ـ وهو ما هو ـ يسرق البيت بكامله مع تغيير كلمة واحدة . ولكنني أجد المعنى في بيت النواسي أشرف من المعنى الذي ساقه بيت المجلة .

وربما ضاق الحسن بن هاني بالمربدين فقال هذه الأبيات والبيت الثالث في القطعة ينسجم مع البيت الأول لأنه يفيد أن الخمر تزيد في العقل كما تزيد في السفه . فهي محرضة وربما كانت الرواية الثانية أسفهمو بالسين المهملة . ولعل أستاذنا القدير عبدالمعين الملوحي يوضح هذا الأمر ويرجح احدى الروايتين .

هذا وعندنا أن الخمر على خلاف الروايتين تغتال العقل وتزيد في السفه .

انني أحب التراث والشعر القديم وان كانت مهنتي بعيدة بعض الشيء من الشعر والنقد .

دبي الامارات العربية

المهندس نزار السباعي

علـم من أعـلام التـراث يغيـب

غاب في مدينة ابن الوليد بتاريخ ١٩٨٢/٩/٧ وجه بارز من وجوه العاملـين في حقل العلم والأدب المشتغلـين في قضايا التراث العربي ، هو المربي والأديب الكبير الأستاذ محيي الدين الدرويش الذي كان علما من أعلام اللغة والأدب لا في مدينـة حمص وحدها وانما في بقية مدن العالم العربي • وقد وافته المنية عن عمر ناهز الرابعة والسبعين وكان حافـلا بالعطـاء الأدبي نثراً وشعراً وبالتوجيه التربوي وقد زرع الروح الوطنية والقومية والأدبية في نفوس الناشئة من خلال عمله الدؤوب في التعليم وفي الصحافة • وكان مرجعا وثقة في شؤون اللغة والتراث وتراجم الأعلام والأغفال في أدبنا العربي مما ترك له مكانة طيبة في نفوس تلامذته ومعارفه وهم كثير ••وكان آخر عطاء علمي له مؤلفه (إعراب القرآن وبيانه) الذي صدر منه حتى الآن تسعة أجزاء ، ورحل الفقيد قبـل أن يتمه ، ولهذا كانت الفاجعـة بفقده خسارة كبيرة للغة والأدب والتراث •

ولد الفقيد في العام ١٩٠٨ من أسرة كسبت لقبها مـن صوفيتها المغرقة ، وتلقى علومه في حمص • وفي العام ١٩٢٧ تخرج من الصف الخاص الذي أحدث في دمشق لتخريج المعلمين ثم احترف صناعة التعليم وانصرف بحكم موهبته وميله الخاص الى أمهات الكتب والآثار الأدبية ودواوين الشعراء أمثال المتنبي وأبي تمام والمعري وغيرهم يطالعها ويستظهرها وعكف علـى التبحر في علوم اللغة والنحو حتى بلـغ شاوا عاليا في مجالها • وقد اختير في العام ١٩٦٤ ليكـون عضواً في « لجنـة الشعـر » بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ، كما تولى رئاسة تحرير عدد من الصحف بحمص •

رحم الله الفقيد رحمة واسعة وعوض الأمة واللغة والأدب بفقده خيراً •

□ نذير الحسامي

المحتـــوى

ص

☆ ملامح لمستوى المعيشة في التاريخ العربي الاسلامي ودراسته في العصر الحاضر .... د. عبدالكريم اليافي 5

☆ الاشتقاق .... صلاح الدين الزعبلاوي ٣٧

☆ مفاهيم عربية وملامح نضالية في تراثنا اللغوي والأدبي والحضاري .... د. عمر موسى باشا ٦٢

☆ لغة الطير .. من كتاب « رموز العلم المقدس » .... بقلم : روني غينون تقديم: فاطمة عصام صبري ٩٦

☆ التوفيق بين الحكمة والشريعة في نظر ابن رشد .... د. غسان فنيانس ١٠٢

☆ من التراث الشعبي .. حكاية لقب أسرة دمشقية .... د. عدنان الخطيب ١١٩

☆ مشابه في التراث العالمي .... د. عبدالكريم اليافي ١٢٧

☆ رائد التأليف المعجمي في الأندلس .. ابو علي القالي .... د. عمر الدقاق ١٣٠

☆ اللسان العربي المبين .... د. جعفر دك الباب ١٤٥

☆ أبو الفتح علي بن محمد البستي .... دريه الخطيب ولطفي الصقال ١٦٥

☆ بحثاً عن رؤية كونية في شعر أبي تمام .... د. فهد عكام ١٧٨

☆ المخطوطات العربية بين يدي التحقيق .... د. محمد التونجي ١٩٧

☆ توضيح المشتبه لابن ناصر الدين الدمشقي .... مطاع الطرابيشي ٢٠٩

☆ من العبر في تاريخنا ـ وقفة لصلاح الدين الأيوبي أمام عكا .... نذير الحسامي ٢١٩

☆ الشعر الحديث والتراث .... فاطمة عصام صبري ٢٢٤

☆ المقامات الأندلسية .... بقلم : هـ . نيمه ترجمة : ابراهيم يحيى الشهابي ٢٢٩